UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

LIA DIAS LARANJEIRA

***Mashinamu na Uhuru: conexões entre a produção de
arte makonde e a história política de Moçambique (1950-1974)***

Versão Corrigida

São Paulo
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

***Mashinamu na Uhuru: conexões entre a produção de
arte makonde e a história política de Moçambique (1950-1974)***

Lia Dias Laranjeira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em História

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach

São Paulo
2016

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L258m Laranjeira, Lia Dias
Mashinamu na Uhuru: conexões entre a produção de arte makonde e a história política de Moçambique (1950-1974) / Lia Dias Laranjeira ; orientadora Maria Cristina Cortez Wissenbach. - São Paulo, 2016.
250 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Moçambique. 2. Arte makonde. 3. História política. I. Wissenbach, Maria Cristina Cortez, orient. II. Título.

LARANJEIRA, Lia Dias. *Mashinamu na Uhuru*: conexões entre a produção de arte makonde e a história política de Moçambique (1950-1974). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em História.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

À professora Cristina Wissenbach, pela confiança em meu trabalho, além das trocas, apoio e incentivo cruciais ao longo do processo.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo subsídio por meio da bolsa de Doutorado e da bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE). A concessão da BEPE possibilitou as pesquisas nos arquivos de Lisboa durante o estágio no Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, sob orientação da professora Olga Iglésias, a quem sou profundamente grata pelo seu apoio e diálogos generosos.

À Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade de São Paulo e ao Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil-África da mesma instituição, pela concessão da bolsa que permitiu concretizar a primeira fase de investigação em Maputo. À comunidade do Bairro Militar, à Reinata Sadiimba e à Júlia Nachake agradeço imensamente por me acolher e compartilhar suas festas e histórias, inspiradoras neste estudo.

Às professorxs e pesquisadorxs com quem dialoguei em diferentes fases da pesquisa e colaboraram de formas diversas com a realização deste estudo. Em especial, a Gergard Liesegang, Yussuf Adam, José de Bragança, Marcelino Ding'ano, Alda Costa, António Sopa, Paulo Israel, Rui Pereira, Catarina Simão, Maria do Rosário Martins, Tiago Miranda, Vânia Pedro, Inês Macamo, Solange Macamo, Pedro Cardim, Thereza Cruz e Silva, Livio Sansone e Sílvio Corrêa.

Meu agradecimento especial às professoras Leila Hernandez e Marta Jardim pelas suas contribuições valiosas no exame de qualificação e a/o parecerista da Fapesp pelas sugestões oferecidas ao longo da vigência da bolsa de doutorado.

Às colaboradorxs do Arquivo Histórico de Moçambique, do Arpac de Maputo e de Cabo Delgado, da Sociedade de Geografia de Lisboa, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, do Arquivo Histórico Ultramarino, do Museu de Antropologia da Universidade de Coimbra e da Biblioteca do Museu Etnológico de Berlim. Agradeço em especial a João Mitema e Elídio Langa, pelo suporte crucial em Pemba e em Mueda por meio do Arpac de Cabo Delgado.

Agradeço enormemente aos amigos que me acolheram em suas casas e me apoiaram de diferentes formas nas pesquisas realizadas fora de Maputo e Lisboa. À Angela Collet, Andrade Guarda e Leopoldino Jerónimo por todas as trocas e colaborações afetuosas em Pemba. À Tânia Madureira por me receber em Coimbra, a Jérôme R. Thierry pela recepção gentil em Leipzig, e à Amanda Carneiro e Normisa Pereira pelo acolhimento caloroso em Berlim. À Normisa Pereira, também sou profundamente agradecida pela sua generosidade em traduzir parte do material pesquisado no Museu Etnológico de Berlim.

À Iolanda Macamo, minha gratidão pelo acolhimento generoso em Maputo. Meu olhar sobre a história de Moçambique foi renovado e ampliado graças às suas memórias e aos seus livros de literatura moçambicana.

Essa jornada de pesquisa e escrita não teria sido a mesma sem a presença e colaboração dos amigos. Agradeço à Joana Borges, Marílio Wane e Juliana Manhães pela cumplicidade e apoio amoroso de sempre. À Beth Ziani, Karina Legrand, Sebastião de Oliveira Neto, Darcel Pereira, Akira Takiishi, Emília Franco e André Aron pelo carinho e solidariedade nas chegadas e partidas em São Paulo. À Giselly Brasil, Eva Cerveto, Marie Philippe e Marília de Carvalho pelo incentivo e afeto cultivado à distância. À Jurema Machado, Thiago Sapede, Nira Cará, Maria Paula Correia, Manoela Pamplona, Gabriel Limaverde, Margarida Serrão, Carlos Manoel Pimenta Pires, Iara Castro, Luna Nery, Thiara Matos, Fernanda Gallo e Gabriel de Sousa Santos por todas as trocas e encontros libertadores. À Lili Antonelo pelo apoio fundamental na reta final. À Ivana Pansera, Juliana Ribeiro, Gabriela Santos, Helena Wakim, Margarida Cartaxo e Rafael Galante, pelos diálogos estimulantes entre Maputo, São Paulo e Lisboa. Aos amigos do Museu Afro Brasil, onde iniciei a elaboração do projeto de pesquisa, Sandra Salles, Wasa Daniel, Luana Minari, Daniela Ortega, Joyce Rodrigues, Giselda Perê e Renato Araújo, pelo incentivo afetoso.

Um agradecimento especial às companheiras Rosana Gonçalves, Juliana Paiva e Márcia Pacito pelas trocas solidárias e às minhas irmãs, Carolina Laranjeira e Maíra Laranjeira, pela parceria e carinho de sempre.

Sou enormemente grata à minha mãe, Denise Laranjeira, e ao meu pai, Osvaldo Laranjeira, pela presença imprescindível ao longo de toda a jornada e por terem cultivado em mim o gosto em conhecer realidades e paisagens diversas.

À Cristina Luiz, Reinata Sadimba, Júlia Nachake, Katarina Kuvava, Simoni Nchucha, Matias Ntundo, Augusto Chilave, Geraldo Pitamwiu, Agostinho Ndalinga, Ntaluma, Henriques Ernesto Lidimo, Maria Vicente Saide, Alberto Jacob Maguwimbo e suas respectivas famílias, meu profundo e sincero agradecimento pelo acolhimento, cumplicidade e participação na pesquisa, fundamentais para a realização deste estudo.

RESUMO

O presente estudo tem como eixo central as conexões entre a produção de esculturas em madeira, conhecidas como *mashinamu* ou “arte makonde”, e a história de Moçambique, pelo viés da atuação política e artística da população makonde deste país, entre 1950 e 1974. O recorte temporal abrange duas fases com marcas significativas nas dinâmicas sociais do referido grupo. A primeira de 1950 a 1959, pela valorização da arte makonde no mercado internacional da arte africana, pelo aumento do fluxo migratório para o Tanganyika, e pela formação de organizações de ajuda mútua e políticas lá instaladas. A segunda, de 1959 a 1974, pelos novos significados da arte makonde na luta pela independência de Moçambique e pelo projeto de consolidação de uma nacionalidade moçambicana. No intuito de compreender a referida produção artística em diálogo com a história política de Moçambique, o estudo elucidou, dentre outros aspectos, os sentidos dessa produção em diferentes contextos políticos e sociais e o papel da população makonde no processo de independência de Moçambique. A pesquisa se debruçou sobre fontes escritas constituídas por publicações e documentos do período colonial e sobre fontes orais, formadas, especialmente, por entrevistas realizadas com escultores atuantes nas esferas política e artística no período colonial.

Palavras Chave: Moçambique, Arte makonde, Escultura, Luta de libertação colonial.

ABSTRACT

This thesis focuses on the connections between the production of wooden sculptures, known as *mashinamu* or *makonde art*, and Mozambique's history under the point of view of the makonde population and its political and artistic participation in the country, from 1950 until 1974. This period comprehends two essential moments for the group's social dynamics: the first, between 1950 and 1959, is characterized by the appreciation of makonde art in international African art markets, the growth of the migration flow towards the Tanganyika and the formation of mutual assistance organizations and policies that had been created there. The second moment, between 1959 and 1974, consists in the new significance makonde art undertakes in Mozambique's independence struggle and the project for the consolidation of a Mozambican nationality. With the intent of understanding the artistic production in relation to Mozambique's political history, this thesis elicited, among other aspects, the meanings of this production under different political and social contexts and the role of the makonde population in the country's independence process. The research has looked into written registers consisting in documents and publications from the colonial period as well as into oral accounts, formed especially by interviews with sculptors who participated in the artistic and political spheres from the colonial period.

Keywords: Mozambique, Makonde art, Sculpture, Colonial liberation struggle.

Lista de abreviaturas e siglas

AHM – Arquivo Histórico de Moçambique

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT – Arquivo Nacional da Torre Tombo

AOS – Arquivo Oliveira Salazar

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

MANU – Makonde African National Union

PIDE – Polícia Internacional de Defesa do Estado

RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana

SAAVM – Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique

TANU – Tanganika African National Union

TMMA – Tanganika Mozambique Makonde Association

TMMU – Tankanika Mozambique Makonde Union

UDENAMO – União Nacional Democrática de Moçambique

UNAMI - União Nacional Africana de Moçambique Independente

Lista de Figuras

- Figura 1. Mapa da África com destaque em vermelho para a principal região habitada pela população makonde ao nordeste de Moçambique e sudeste da Tanzânia.....p. 12
- Figura 2. Mapa de Moçambique com a divisão das províncias e a delimitação do Rio Messalo e do Rio Rovuma na fronteira com a Tanzânia..... p. 13
- Figura 3. Mapa de Moçambique com destaque para a principal região habitada pela população makonde nas margens sul e norte do rio Rovuma.....p. 14
- Figura 4. Mapa da província de Cabo Delgado com destaque para a principal região habitada pela população makonde.....p. 15
- Figura 5. Máscara mapiko. Museu Nacional de Etnologia da Tanzânia.....p. 18
- Figura 6. Mitete de Moçambique. Coleção de Robert Rubin.....p. 20
- Figura 7. Máscara Mapiko com representação do disco labial e das tatuagens faciais. Moçambique, século XIX. Acervo do Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa.....p. 37
- Figura 8. Bastões com representação de figura feminina (à esquerda) e masculina com tatuagens faciais e dentes limados. Moçambique, século XIX. Acervo do Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa.....p. 37
- Figura 9. Fachada do Museu de Nampula. Período colonial.....p. 43
- Figura 10. Mulheres de Moçambique na Exposição do Mundo Português. Fotografia do catálogo da Exposição do Mundo Português: seção colonial.....p. 46
- Figura 11. Máscaras mapiko com representação de homem branco (Tanzânia).....p. 49
- Figura 12. Capa do Boletim do Museu de Nampula, 1960.....p. 52
- Figura 13. Câmara Cascudo entre estatuária e tambores makonde no Museu de Nampula. Fotografia de Ed Keffel (revista O Cruzeiro, 1963).....p. 54
- Figura 14. Esculturas da coleção de arte makonde do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra. Século XX, Moçambique.....p. 58
- Figura 15. Tambores de origem makonde coletados por Karl Weule. Tanzânia, 1906. Acervo do Museu Etnológico de Berlim.....p. 65
- Figura 16. Esculturas em cerâmica de Reinata Sadimba e Júlia Nachake.....p. 105

Figura 17. <i>Shetani</i> na loja da Associação de escultores de Nandimba.....	p. 109
Figura 18. <i>Shetani</i> do artista Kashmiri na galeria <i>Tanzanian Fine Art</i>	p. 112
Figura 19. Escultura <i>ujamaa</i> da galeria <i>Tanzanian Fine Art</i>	p. 14
Figura 20. A população se dirige à administração de Mueda para o encontro com o governador.....	p. 140
Figura 21. Bandeira de Portugal invertida e bandeira da população local.....	p. 151
Figura 22. Foco no brasão da bandeira de Portugal.....	p. 151
Figura 23. Cipaio e régulo na entoação ao hino de Portugal.....	p. 152
Figura 24. Honras prestadas no içamento da bandeira.....	p. 152
Figura 25. Autoridades cercam a população.....	p. 153
Figura 26. O velho.....	p. 155
Figura 27. O escrivão.....	p. 156
Figura 28. Xilogravura, Matias Ntundo (1948), s/título, 2010. Acervo do artista.....	p. 157
Figura 29. Representação do sacramento na ocasião do Massacre de Mueda. Xilogravura, Matias Ntundo (1948), s/título, 2010. Acervo do artista.....	p. 163
Figura 30. Marina Pachinuapa no destacamento feminino, década de 1970. Acervo pessoal de Olga Iglésias.....	p. 218
Figura 31. Mitete de Moçambique (2). Coleção de Robert Rubin.....	p. 225
Figura 32. Samora Machel com escultores e visitante em zona libertada (Cabo Delgado), década de 1970.....	p. 234
Figura 33. Máscaras mapiko. Matias Ntundo, 2013.....	p. 248
Figura 34. Sinalização da loja da Associação dos escultores de Nandimba (Mueda).....	p. 249

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1. ARTE MAKONDE EM MOÇAMBIQUE COLONIAL: CIRCULAÇÃO DE OBJETOS E CONSTRUÇÃO DE IMAGENS	31
1.1 Arte makonde no Museu Regional Comandante Ferreira de Almeida (Museu de Nampula.....	38
1.1.2 Museu de Nampula e ciência colonial.....	49
1.2 Dominação e Resistências.....	62
1.2.1 Ocupação do planalto.....	65
CAPÍTULO 2. IMIGRAÇÃO E ARTE MAKONDE NO TANGANYIKA - DÉCADAS DE 1950 E 1960.....	81
2.1 Trabalho forçado e emigração.....	82
2.2 Racismo em Moçambique e o contraponto com o Tanganyika segundo os relatórios de Jorge Dias.....	89
2.2.1 Racismo e migração.....	91
2.3 Emigrantes makonde entre a plantação de sisal e a produção de esculturas.....	94
2.3.1 Escultores emigrantes: algumas trajetórias.....	98
2.3.2 Shetani: o espírito da floresta na dinâmica do mercado de arte makonde.....	103
2.3.3 Ujamaa: a força da aldeia e o socialismo de Nyerere.....	113
CAPÍTULO 3. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NO TANGANYIKA E O MASSACRE DE MUEDA.....	120
3.1 Entre “vantagens” e “riscos”: o encontro dos makondes do sul e do norte do Rio Ro- vuma em organizações políticas segundo a percepção de Jorge Dias.....	122
3.2 Grupos associativos makonde no Tanganyika.....	126
3.3 O Massacre de Mueda (1960).....	137
3.3.1 Relatos sobre o massacre.....	138
3.3.2 Ressonâncias do Massacre.....	163

CAPÍTULO 4. OS MAKONDE NA MANU E NA FRELIMO: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E PRODUÇÃO DE ESCULTURAS NA GUERRA DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE	184
4.1 Os makonde na Manu	186
4.1.1 Tensões entre e nos grupos políticos.....	189
4.1.2 Fusão entre os grupos políticos.....	191
4.2 O protagonismo de Nkavandame	202
4.2.1 Rendição.....	209
4.3 Base Beira	220
4.4 Produção de arte makonde na guerra de libertação de Moçambique	223
4.4.1 Escultores na Base Malapende	231
4.4.2 Venda de esculturas em Mtwara.....	233
4.4.3 Prisioneiros políticos escultores: a experiência de Augusto Chilave na cadeia da Macha- va (1965-1970).....	236
4.4.4 A arte e a cultura makonde após a libertação de Moçambique: uma reflexão a partir da produção de esculturas makonde e das observações em campo.....	242
Considerações finais	252
REFERÊNCIAS	263

INTRODUÇÃO

O estudo que resultou neste trabalho foi desencadeado pelo meu contato com a produção material de matriz makonde¹ em um museu da cidade de São Paulo (Museu Afro Brasil), mais especificamente com as máscaras mapiko². Minha experiência enquanto educadora deste museu, iniciada pouco antes do ingresso no curso de doutorado e logo após a conclusão do Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos (CEAO/UFBA), levou-me a pesquisar sobre as referidas máscaras e a produção e utilização das mesmas. As máscaras mapiko enquanto únicas peças originárias de Moçambique no referido acervo e a baixa representatividade deste país africano em outras coleções correlatas de instituições brasileiras motivaram este estudo, ainda fora do contexto acadêmico. De outra parte, desde os primeiros movimentos de pesquisa tive acesso a diferentes referências sobre a resistência da população makonde frente ao domínio colonial português; a participação expressiva de parte desta população na Frelimo; e o seu protagonismo no cenário das artes em Moçambique, temas que inspiraram a construção de uma primeira versão do projeto de doutorado.

O projeto passou por mudanças significativas a partir das pesquisas realizadas em Moçambique, inicialmente com o apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade de São Paulo (USP) e do NAP Brasil-África e, na sequência, com o subsídio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Após a realização de pesquisas documentais e bibliográficas no Arquivo Histórico de Moçambique, e um primeiro contato com a comunidade makonde do Bairro Militar da cidade de Maputo e com professores e profissionais das áreas de cultura, por meio de conversas e entrevistas, a investigação se voltou para o norte do país, mais especificamente para a província de Cabo Delgado e sua comunicação com a Tanzânia. Esta região, ao norte de Moçambique, é singular no que toca a dois aspectos centrais no

¹ No presente trabalho adoto a grafia bantu para a palavra “makonde”, comumente utilizada pela população makonde e pelo Estado moçambicano. Ela se difere, portanto, da grafia utilizada na documentação e nas publicações portuguesas, citadas ao longo da tese, nas quais o etnônimo é escrito na sua forma aportuguesada com a letra “c”. Nesta tese também escolhi adotar o etnônimo makonde no minúsculo e no singular ao me referir à caracterização dessa população e no plural quando me refiro aos indivíduos que se identificam como tal.

² Máscaras usadas nas danças de mesmo nome, executadas originalmente em rituais fúnebres e de iniciação masculina. Nesse último contexto, Johansen (2000) destaca que as máscaras representam os espíritos dos mortos despertados e conduzidos à celebração pelos seus protagonistas. JOHANSEN, Elise B. “Makonde Mask Dance: Performing Identity”. In: GUNDERSON, Frank D. and BARZ, Gregory F. (Orgs.), *Mashindano! Competitive music performance in East Africa*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers, 2000.

estudo proposto: a produção do que ficou conhecido como arte makonde, e a mobilização política contra a dominação colonial portuguesa.

A partir dessa mudança, realizei duas viagens de pesquisa à província de Cabo Delgado: a primeira em novembro de 2013 e a segunda em junho de 2014. Em ambas as etapas dividi minha estadia entre a cidade de Pemba, capital de Cabo Delgado, e localidades do Planalto de Mueda. Na primeira viagem, em Pemba, realizei parte da pesquisa no Instituto de Investigação Sócio-Cultural (ARPAC) e entrevistei alguns escultores em pau preto que trabalhavam em cooperativas ou de forma autônoma, dentre eles, Augusto Chilave, ex-prisioneiro político, e Geraldo Pitamwui, participante da guerrilha organizada pela Frelimo como soldado e escultor. Já no Planalto de Mueda, mais especificamente na aldeia de Nandimba, realizei entrevistas com o escultor e xilogravador Matias Ntundo, também integrante da guerrilha, como soldado e escultor.

Na segunda etapa da pesquisa de campo ao norte de Moçambique, na cidade Pemba, entrevistei escultores e colaboradores na área da cultura de órgãos governamentais e não governamentais. No Planalto de Mueda, testemunhei, intencionalmente, a primeira visita de Filipe Nyusi, enquanto candidato à presidência da República, na ocasião do aniversário do Massacre de Mueda. Nessa mesma estadia, entrevistei Katarina Kuvava, mestra da manifestação cultural do Lingundumbwe³, Matias Ntundo, já mencionado, e Simoni Nchucha, ex-integrante da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, fundada no Tanganyika, no final da década de 1950.

As intersecções entre a arte makonde, os deslocamentos forçados para o Tanganyika, as articulações políticas da população makonde nesta localidade e a participação deste grupo na guerrilha contra o domínio colonial português foram apontadas tanto pelas fontes orais quanto escritas. As relações entre esses temas conduziram a construção de uma narrativa historiográfica que tomou como ponto de partida o engajamento da população makonde na região da província de Cabo Delgado (Moçambique) em diálogo com o Tanganyika (Tanzânia) nos campos da política e das artes entre 1950 e 1974.

³ Manifestação que envolve dança, com e sem máscara, e batuque, conhecida nas comunidades makonde de Moçambique como a versão feminina do mapiko, dança executada, originalmente, nos ritos de iniciação dos meninos de origem makonde ao mundo adulto, atualmente, presente em celebrações de naturezas diversas.

O recorte temporal abrange duas fases com marcas significativas nas dinâmicas sociais do referido grupo. A primeira, de 1950 a 1959, pela valorização da arte makonde no mercado internacional da arte africana, pelo aumento do fluxo migratório para o Tanganyika, e pela formação de organizações de ajuda mútua e políticas lá instaladas. A segunda, de 1959 a 1974, pelos novos significados da arte makonde na luta pela independência de Moçambique e pelo projeto de consolidação de uma nacionalidade moçambicana. O espaço e o grupo social privilegiados por esse estudo são, assim, a região entre Cabo Delgado⁴ e o sudeste da Tanzânia, e a população que se identifica como makonde, um grupo de sistema matrilinear bastante heterogêneo que vive, sobretudo, nas zonas altas próximas às margens sul e norte do Rio Rovuma⁵, localizado na fronteira entre Moçambique e a Tanzânia.

O geógrafo e etnólogo Karl Weule⁶, nos relatos sobre sua viagem nas proximidades do Rovuma, descreveu a semelhança entre os principais planaltos habitados pela referida população em Moçambique e na Tanzânia. Localizados em posição paralela e divididos pelo Rio Rovuma, o Planalto de Mueda (Moçambique) e o Planalto de Newala (Tanzânia) teriam a mesma sequência de sedimentações e de erosões “repetidas durante longos períodos geológicos”. No período da sua estadia no sul do Tanganyika, no início do século XX, o Planalto de Mueda era conhecido como planalto dos *Mawia*, denominação recorrente na literatura de viagem⁷, nos estudos etnológicos e nos mapas do final do século XIX e início do século XX, usada ainda hoje por parte da população do norte do Rovuma para se referir aos makonde do sul.

⁴ De acordo com o censo de 2007, a província de Cabo Delgado possui o número aproximado de 1.634.162 habitantes. 20% desta população, portanto, aproximadamente 327 mil pessoas, tem o shi-makonde como língua materna. As outras principais línguas maternas, utilizadas na comunicação diária na província de Cabo Delgado, são o emakhuwa (67.1%), o kimwani (6%), o português (3.4%) e o kiswahili (1.2%). In: www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territoriais-distritais/cabo-delgado.

⁵ Ao norte do Rio Rovuma, a população makonde vive principalmente na região sudeste da Tanzânia, nas províncias de Mtwara e Lindi.

⁶ WEULE, Karl. *Resultados científicos de minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental*. Maputo: Ministério da Cultura, Departamento de Museus, 2000, p. 83.

⁷ Além de Weule (1906), os viajantes David Livingstone (1866-1868), Chauncy Maples (1882), Joseph Thompson (1882), O'Neill (1885), dentre outros, utilizam a mesma denominação ou suas variantes.

Figura 1. Mapa da África com destaque em vermelho para a principal região habitada pela população makonde ao nordeste de Moçambique e sudeste da Tanzânia.⁸

Mawia e suas variantes, *mabiha*, *mabia*, *maviha*, *mavia*, na língua shi-makonde significa “colérico”, “sangue quente”, “feroz” etc., e neste contexto de denominação ao grupo vizinho, de mesma origem, no entanto, de influências religiosas distintas – católica em Moçambique e islâmica na Tanzânia –, assume um caráter pejorativo. Segundo fontes orais coletadas no Planalto de Mueda, a população do planalto sempre se identificou como makonde, etnônimo recorrente na literatura especialmente em meados do século XX, que refere-se, provavelmente, a um termo geográfico. Este, segundo Liesegang⁹, corresponde a certo tipo de vegetação de planalto, geralmente secundário, formado em campos abandonados e crescido em solo arenoso relativamente fértil, permitindo boas colheitas por determinados períodos. A hipótese

⁸ In: <https://makonde.wordpress.com/cultura-makonde/localizacao/>. Acesso em maio de 2016.

⁹ LIESEGANG, Gergard. “Sur les origines et l'histoire des Makondé du Mazambique”. In: *Dominique Macondé, Mozambique - La Réunion* (catálogo de exposição). Réunion: Musée Historique de Villèle, 2007.

apontada pelo autor converge com o significado atribuído ao termo de terra fértil e com os relatos orais sobre os motivos pela fixação no Planalto de Mueda e no Planalto de Macomia, localizado ao sul do distrito de Muidumbe. Assim como é o caso de outros etnônimos, no contexto da interação com outros grupos, o termo geográfico passou a designar uma denominação étnico-cultural.

Conforme os relatos do escultor Ntaluma, um dos participantes do presente estudo, apesar da população tanto do sul quanto do norte do Rio Rovuma se reconhecerem como makonde, entre as mesmas há uma diversidade de denominações utilizadas para identificar e marcar as especificidades do grupo, de acordo com a região de origem. Como exemplo, a população makonde da zona baixa do Planalto de Mueda, conhecida pelos makonde da zona alta do planalto como *vandonde*, que em língua shi-makonde significa “aqueles da zona baixa”, cuja denominação foi adotada na cartografia e na literatura do início do século XX. Ou os makonde do norte do Rovuma, denominados pelos makonde do sul como *wamakonde*, em shi-makonde, “aqueles do outro lado do rio”. Ou ainda, a denominação *vamwalu*, em shi-makonde, “aqueles do rio Messalo” para designar a população que vive próxima a este rio que deságua no canal de Moçambique e marca o limite sul da região onde vive a maior parte da população makonde de Moçambique.

Figura 2. Mapa de Moçambique com a divisão das províncias e a delimitação do rio Messalo e do rio Rovuma na fronteira com a Tanzânia.¹⁰

¹⁰ In: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/56/Mozambique_map_cities.png. Acesso em fevereiro de 2016.

Figura 3. Mapa de Moçambique com destaque para a principal região habitada pela população makonde nas margens sul e norte do rio Rovuma.¹¹

¹¹ In: <http://www.cabodelgado.gov.mz/>. Acesso em abril de 2013.

Figura 4. Mapa da província de Cabo Delgado com destaque para a principal região habitada pela população makonde.¹²

De acordo com Adam¹³, a produção agrícola nas terras férteis dos planaltos de Mueda e de Macomia integravam os makonde na economia mundial muito antes da ocupação portuguesa em 1924. A intensa produção agrícola nos planaltos possibilitava que os chefes makonde vendessem seus produtos na costa, onde comerciavam cera, mel, goma copal e borracha. O comércio dirigido a compradores estrangeiros também acontecia nas terras altas do Planalto de Mueda, onde os indianos chegavam, vindos de Mocimboa da Praia e da Ilha do Ibo, para vender pólvora e armas, e comprar diretamente as mercadorias que os makonde comerciavam

¹² A parte destacada ao sul do Rovuma abrange os atuais distritos de Macomia, Mocimboa da Praia, Muidumbe, Mueda, Nangade e Palma. In: <https://makonde.wordpress.com/cultura-makonde/localizacao/>. Acesso em fevereiro de 2016.

¹³ ADAM, Yussuf. *Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo: trajectória de Moçambique Pós-Colonial (1975-1990)*. Maputo: Promédia, 2006. p. 296.

no litoral¹⁴. Segundo Adam, a diferenciação econômica entre o referido grupo não era estabelecida por meio da propriedade de terra, que era farta, mas pela acumulação de riqueza. Conforme um dos depoimentos coletados pelo mesmo autor, os ricos “eram aqueles que tinham muitos cabritos, os que possuíam muitas armas e aqueles que iam regularmente a Mocímboa da Praia vender borracha”¹⁵.

A partir de fontes orais, Adam sinaliza para a participação dos makonde também no comércio de escravizados. Segundo este autor, “A captura de pessoas no mato era uma atividade frequente antes da chegada dos portugueses. Alguns dos cativos eram integrados nas aldeias existentes e outros eram vendidos”¹⁶. Essa informação vai ao encontro dos relatos de Matias Ntundo¹⁷, nos quais o artista menciona a inserção de cativos, normalmente de origem makua, no Planalto de Mueda, capturados pelos makonde. Ao mesmo tempo, diversos autores¹⁸ destacam que os makonde se refugiaram no referido planalto com o objetivo de escapar dos comerciantes de escravizados¹⁹. Rita-Ferreira, por exemplo, levanta a hipótese de que o deslocamento dos makonde para as zonas planálticas de Cabo Delgado tenha sido motivado pelas atividades dos caçadores de escravizados árabes e afro-islâmicos e, depois, pelas incursões dos guerreiros de origem heterogênea, comandados pelos angonis, guangara e maviti. Segundo o mesmo autor, a documentação portuguesa confirma que, no início do século XVI, a população makonde se espalhava até ao litoral e se encontrava agrupada em unidades políticas mais poderosas.

¹⁴ DIAS, Jorge. *Os Macondes de Moçambique: Aspectos Históricos e Económicos*, vol. 1. Lisboa: CNCDP, IICT, 1998.

¹⁵ Op. cit..

¹⁶ Idem, p. 294.

¹⁷ Coletado em entrevista realizada na aldeia de Nandimba (Planalto de Mueda), em 10 de novembro de 2013.

¹⁸ ADAM, op. cit.; DIAS, op. cit.; PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918*, vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1994; RITA-FERREIRA, António. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.

¹⁹ Os motivos para o agrupamento da população nas zonas altas encontram ressonância na identificação do uso da língua shi-makonde entre a população escravizada no Rio de Janeiro, no século XIX, pelo filólogo norte-americano Horatio Hale. In: HALE, Horatio. *United States Expedition during the years 1938, 1939, 1940, 1941, 1942 under the command of Charles Wilkes*, U.S.N. Philadelphia: Printed by C. Sherman.

Essa literatura converge com a documentação portuguesa do Ibo do início do século XIX, na qual aparecem as primeiras referências ao etnônimo makonde associada ao grupo de Moçambique. De acordo com Liesegang²⁰, em carta de 1807 do Governador António Alberto Pereira ao Governador e Capitão Geral Francisco de Paula D’Albuquerque do Amaral Cardoso, há referência aos “pequenos assaltos de ‘Macuas e Macondes’ em retaliação à venda arbitrária dos seus irmãos” nas localidades de Quissanga e Amiza. Segundo o mesmo autor, por volta de 1770, “o tráfico clandestino de escravos com os franceses das Mascarenhas era a atividade dominante dos colonos e funcionários do Ibo e das Querimbas”²¹. Já em ofício de 1810 confirma-se “um estado latente de razias do ‘pequeno regno Maconde’ de onde se atacavam ‘escravaturas nas maxambas’, portanto zonas agrícolas dos portugueses do Ibo no continente e para onde fugiam escravos”²².

A partir de uma ampla propagação das imagens associadas ao termo *mawia*, portanto de agressividade e combatividade, reforçadas pelos relatos dos viajantes europeus, pela tradição oral e pela reconhecida resistência à dominação colonial, a população makonde de Moçambique ficou conhecida no país por reagir impetuosamente diante da ameaça de outros grupos, como os europeus, os ajauas²³ e os angunes²⁴. Os viajantes David Livingstone (1866-1868)²⁵, Chauncy Maples (1880)²⁶ e Edward Henry O’Neill (1885)²⁷ publicaram sobre as referidas imagens, além de fazerem referência à dificuldade de acesso de estrangeiros (africanos, europeus e árabes) ao Planalto de Mueda e, conseqüentemente, do suposto isolamento da população makonde.

²⁰ LIESEGANG, Gergard. “Sur les origines et l’histoire des Makondé du Mazambique”. In: *Dominique Macondé*, Mozambique - La Réunion (catálogo de exposição). Réunion: Musée Historique de Villèle, 2007. p. 30.

²¹ Op. cit. p. 37.

²² Op. cit. 30.

²³ Conhecidos também como yao.

²⁴ DIAS, op. cit.; PÉLISSIER, op. cit.

²⁵ LIVINGSTONE, David. *The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to His Death*, Volume 1, 1866-1868, by David Livingstone, Edited by Horace Waller. Londres: John Murray, 1874.

²⁶ MAPLES, Chauncy. *Masasi and the Rovuma District in East Africa*. London: Royal Geographical Society, 1880.

²⁷ O’NEILL, Edward Henry. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, Vol. VII., n. 6, jun. 1885.

Livingstone, no caminho para Negomano, menciona que encontrou a aldeia dos Ntandé²⁸ cercada por uma forte paliçada contra os ataques dos *mabiha*. O viajante expõe que os *mabiha* chegavam até as proximidades desta aldeia para roubar as mulheres quando elas iam buscar água no rio para serem, depois, vendidas ao mercado de escravos da Ilha do Ibo. Em outra passagem, Livingstone descreve que os *mabiha* costumavam atacar grupos vizinhos com o mesmo objetivo da escravização. Além disso, o viajante, que passou pelas proximidades do lago Nangade²⁹, na parte baixa do Planalto de Mueda, mais próxima do Rio Rovuma, relata que nunca houvera tentativa de conversão islâmica desses grupos por parte dos árabes³⁰.

No entanto, esse isolamento atribuído aos makonde pode ser relativizado com a própria menção de Livingstone sobre a presença deste grupo no litoral de Cabo Delgado com o intuito de comerciar goma copal com os árabes. Maples³¹, por sua vez, cita o mistério em torno dos *mavia*, que ele “tanto desejava visitar” e os quais, segundo seus informantes, seriam rudes a ponto de recusar bebida e comida oferecidas por pessoas estranhas. Já O’Neill³², que esteve na mesma região mencionada por Livingstone, próximo do lago Lidede, afirma com orgulho que conseguiu “penetrar os arredores do país dos *mavia*, uma tribo que nunca antes tinha permitido a visita de um europeu”.

Na mesma direção dos relatos desses viajantes, nos quais a alusão ao isolamento e à suposta combatividade do referido grupo alimentavam o desejo pelo contato com o mesmo, Karl Weule, citado anteriormente, descreve os makonde de Moçambique como um “grupo tribal rapace e selvagem, e por isso, muito temido”. Sobre sua passagem pela margem norte

²⁸ Provavelmente uma aldeia makua, considerando que na sequência o autor descreve sua passagem pelas mesmas, mas especialmente pelo fato de na tradição oral se fazer referência aos sequestros das mulheres makuas para o casamento e permanência do grupo e de sequestros também de makuas voltados para a escravização.

²⁹ Nangade também é o nome de um dos três distritos do Planalto de Mueda juntamente com os distritos de Mueda e de Muidumbe. Livingstone menciona a passagem pelo “rio Nangade” e por um lago de mesmo nome, os quais correspondem aos lagos Nangade e Lidede, ambos na margem do Planalto de Mueda.

³⁰ Livingstone relata com maior ênfase sobre a população makonde da margem norte do Rovuma com quem teve mais contato quando seguia em direção a Negomano, no extremo norte da atual província de Cabo Delgado. O viajante inglês junto com o guia Ali e alguns carregadores, em abril de 1966 dormiram em aldeias makonde, onde receberam, em troca de chita, apoio com alimentação e com o trato de plantas pré-históricas estudadas por Livingstone.

³¹ Op. cit. p. 345.

³² Op. cit. p. 433.

do Rovuma na direção do lago Nangade, Weule afirma: “Tenho de admitir que teria gostado, do ponto de vista científico, de entrar em contacto com este povo, mas não o consegui; eles agora só vão raras vezes à margem esquerda do Rio Rovuma”³³. No entanto, desde essa época, o anseio pelo contato também pode ser explicado pelo interesse de Weule na produção existente no Planalto de Mueda das máscaras mapiko - utilizadas, sobretudo, nos ritos de iniciação masculina - e das tampas, conhecidas como *mitete*³⁴, observadas e coletadas pelo viajante entre os makonde do Tanganyika. Especialmente as máscaras mapiko já representavam desde o século XIX um objeto que atraía a atenção dos etnógrafos e colecionadores de arte africana, como Karl Weule.

Figura 5. Máscara mapiko. Museu Nacional de Etnologia da Tanzânia.³⁵

³³ WEULE, Karl. *Resultados científicos de minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental*. Maputo: Ministério da Cultura, Departamento de Museus, 2000, p. 96; 147-48.

³⁴ Trata-se de tampas esculpidas em madeira, representando figuras humanas e animais, utilizadas em potes cilíndricos feitos em madeira ou bambu para se guardar remédio ou rapé. Embora também encontradas na margem norte do Rovuma, segundo Weule as tampas são uma produção originária do Planalto de Mueda e na sua opinião correspondem ao “mais alto grau de artesanato da África Oriental”

³⁵ O destaque dado à arte makonde pelos grandes museus com coleção de arte africana pode ser ilustrado pelo recente episódio (2010) envolvendo a devolução dessa máscara mapiko após vinte anos de negociação entre o Musée Barbier-Mueller de Genebra e o Museu Nacional da Tanzânia, de onde a peça foi roubada, em 1984. A devolução foi realizada sob mediação do Conselho Internacional de Museus (ICOM). In: “Donation of the makonde mask by Barbier-Mueller Museum of Geneva to the National Museum of Tanzania”. In: *The World Museum Community/ International Council of Museums Website*, 2010. <http://icom.museum/news/news/article/donation-of-the-makonde-mask-by-barbier-mueller-museum-of-geneva-to-the-national-museum-of-tanzania.html>. Acesso em dezembro de 2011.

Figura 6. Mitete de Moçambique. Coleção de Robert Rubin.³⁶

Weule³⁷ transcreve um dos mitos de origem dos makonde apresentado pelo padre Adams no livro *Lindi und sein Hinterland* (1902), no qual se evidencia a centralidade da escultura em madeira na base social do referido grupo. O autor descreve que do mato denso, localizado em Mahuta (Tanzânia), na margem sul do planalto, surgiu um homem que não se lavava, não cortava o cabelo, e comia e bebia pouco. Este homem deu algumas voltas pelo mato e esculpiu na madeira de uma árvore encontrada no caminho a imagem de uma pessoa. A escultura colocada próxima da sua morada ganhou vida durante a noite e se transformou em uma mulher. Os dois desceram para o vale do Rio Rovuma para se lavarem, e lá a mulher teve um filho que nasceu morto. Eles seguiram então através das zonas altas para o vale do rio Mbemkuru (próximo de Lindi), onde fixaram residência. Lá tiveram outro filho que, no entanto, também nasceu morto. Voltaram, então, para o mato do planalto perto de Mahuta, onde nasceu o terceiro filho com boa saúde. Ao longo do tempo tiveram muitos outros filhos que se chamaram *Vamatanda*³⁸ e formaram a família *Vamakonde*³⁹. O homem passou aos seus descendentes a lei de enterrar os seus mortos de pé, lembrando a primeira mãe, esculpida em

³⁶ Tampa de 7 à 10 centímetros exposta no catálogo da Sotheby's de 2011. In: http://detoursdesmondes.typepad.-com/dtours_des_mondes/makonde/. Acesso em novembro de 2015.

³⁷ Op. cit.

³⁸ O termo em shi-makonde pode ser traduzido como “nascidos próximos do lago”.

³⁹ Denominação também em shi-makonde traduzida como “nascidos em terras férteis” ou “nascidos em terras onde tudo germina”.

madeira que ganhou vida nesta posição. O homem também alertou os filhos a não fixarem residência nos vales e perto das grandes extensões de água, pois ali vivia a doença e a morte. O local de morada, portanto a palhota, deveria ficar a uma distância de pelo menos uma hora de caminhada do buraco de água. Assim, os seus filhos sobreviveriam e ficariam livres das doenças.

De acordo com Rifiotis⁴⁰, este mito “revela o caráter fundamental” da relação que une os makonde com a madeira, “a matéria-prima que dá suporte à sua arte”. No entanto, o autor também destaca a preocupação estética dos makonde a partir das modificações realizadas no próprio corpo, como as tatuagens faciais e corporais, assim como a limagem dos dentes, e acrescento aqui, a utilização do disco labial, mais conhecido entre a referida população como *n'dona*. Na visão do autor, essas intervenções representariam a escritura da cultura sobre o próprio corpo, executada, especialmente, até meados do século XX.

Os makonde de Moçambique e da Tanzânia, em constante fluxo e trocas culturais entre as margens do Rio Rovuma, compartilham dentre outros aspectos da cultura, como a língua shi-makonde, a produção de máscaras de uso ritual, conhecidas como mapiko, além de objetos utilitários esculpidos e de esculturas que se tornaram um emblema da cultura material do grupo, a exemplo dos tipos *shetani* e *ujamaa*. Diversos viajantes, etnólogos e funcionários do regime colonial português, implantados na região do Planalto de Mueda a partir do final da década de 1920, destacaram a importância desta produção em madeira entre os makonde de Moçambique, assim como seus valores artísticos, a exemplo do já citado Karl Weule, além de Brito e Nascimento (1935)⁴¹, Ferreirinha (1949)⁴², Jorge Dias (1964)⁴³ e Margot Dias (1973)⁴⁴.

⁴⁰ RIFIOTIS, Theophilos. *Aldeias de jovens: a passagem do mundo de parentesco ao universo da política em sociedades banto-falantes*. Tese de Doutorado. Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, 1994, p. 157.

⁴¹ BRITO E NASCIMENTO. A mulher na arte gentílica (Macondes). In: *Moçambique: documentário trimestral*. - N.º 4 (1935), p. 51-75.

⁴² FERREIRINHA, Felisberto. A estatúária dos macondes. In: *Separata da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*. Lourenço Marques, 1949.

⁴³ DIAS, Jorge; DIAS, Margot. *Os Macondes de Moçambique: Cultura Material*. Vol. 2. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964.

⁴⁴ DIAS, Margot. *O fenómeno da escultura maconde chamada “moderna”*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1973.

Para além das referências à cultura material de origem makonde em livros, artigos e catálogos, a relevância desta produção artística no período colonial também é mencionada em documentos não publicados, produzidos por pesquisadores contratados pelo governo colonial português. Como exemplo, os relatórios confidenciais⁴⁵ de Jorge Dias (1956-1960), elaborados quando exercia a função de chefe da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português. Sob a tónica evolucionista da etnologia portuguesa da época, tanto os relatórios quanto parte das referidas produções bibliográficas ressaltavam a respectiva produção escultórica como uma expressão coletiva, fruto de habilidades sofisticadas inerentes aos makonde. De maneira ambígua, ao mesmo tempo em que esta produção colonial trazia tais “habilidades” como características que tornavam a referida população “mais evoluída” do que outros grupos vizinhos, ela ressaltava também a marca do primitivismo associada, especialmente, à combatividade diante das ameaças de dominação.

Uma ilustração do destaque às esculturas de origem makonde encontra-se na publicação organizada pela Comissão para a Representação de Moçambique na exposição “Centenário de Rhodes” ou “Exposição de Bulawayo”, na antiga Rodésia do Sul, realizada em 1953. Nesta publicação, produzida com o intuito de vender uma boa imagem do país para incentivar o comércio internacional e o turismo, os autores equiparam as esculturas makonde com a dança orquestral dos bachopi, conhecida como a timbila, caracterizada como “a mais alta expressão artística da África Austral”. Já as esculturas mencionadas são consideradas como obras de elevado valor humano e estético que se sobressaem diante daquelas produzidas por outros grupos étnicos⁴⁶. Como reflexo da divulgação da centralidade da referida arte em Moçambique, no âmbito da literatura, no acervo do Museu Nacional de Etnologia de Moçambique (Nampula), formado a partir da década de 1950, as peças de origem makonde se destacam pela sua quantidade e diversidade em relação às peças de outras populações do país.

Se por um lado as ilustrações mencionadas revelam uma suposta valorização do governo colonial em relação à arte makonde, nos relatórios de Jorge Dias, o autor faz diversos

⁴⁵ O caráter confidencial desta documentação refere-se à sistematização e análise de informações reunidas por Dias nas campanhas de estudo realizadas em Angola e em Moçambique, direcionadas a Oliveira Salazar, então Presidente do Conselho de Ministros, com a finalidade de contribuir na avaliação e nos ajustes da política colonial em vigor.

⁴⁶ *A glimpse of Moçambique*. Lourenço Marques: Repartição Técnica de Estatística, Gouvernement Printing Works, 1952, p. 42.

apelos às autoridades portuguesas para que houvesse um melhor aproveitamento desta produção artística em Moçambique. A partir da sua experiência de pesquisa no Tanganyika, Jorge Dias chama a atenção para a importância da produção dos escultores makonde emigrantes no norte do Rio Rovuma, onde, na segunda metade da década de 1950, já se encontrava estabelecido um mercado de arte makonde.

A atenção pela referida produção material, popularmente conhecida como “arte makonde”, foi ampliada entre as décadas de 1950 e 1960 com a criação dos estilos mencionados *ujamaa* e *shetani*. Essas novas formas de escultura, a partir da realização de exposições e produção de livros e catálogos, tornaram-se conhecidas como “escultura makonde moderna” ou “escultura moderna makonde”. Na década de 1960, essas esculturas estavam presentes em galerias de arte da Tanzânia, coleções de arte africana e em exposições sediadas especialmente na Alemanha, França, Estados Unidos e Japão. Essa nova produção, de acordo com a literatura e com fontes orais, foi iniciada sobretudo por artistas de Moçambique migrantes no Tanganyika. A este grupo se juntavam makondes, também nascidos ao sul do Rovuma, que exerciam outras atividades, como a agricultura e o comércio, em decorrência da opressão colonial no Planalto de Mueda, marcada pelo trabalho forçado nas plantações de algodão e de sisal, pelos altos impostos e pelo pagamento extremamente baixo dos produtos agrícolas.

A presença de milhares de makondes de Moçambique no Tanganyika, intensificada no final da década de 1950, em um contexto de busca por melhores condições de vida, impulsionou a formação de associações de ajuda mútua voltadas para a população makonde em exílio, como a *Tanganyika-Mozambique Makonde Union-TMMU* e a *Tanganyika-Mozambique Makonde Association-TMMA*. Pouco tempo depois, entre as décadas de 1950 e 1960, as referidas associações estavam em diálogo e entraves com grupos políticos envolvidos com o projeto de libertação de Moçambique, a exemplo da União Nacional Democrática de Moçambique-UDENAMO e da Mozambique African National Union-MANU. Neste processo, foi fundada a Frente de Libertação de Moçambique-FRELIMO⁴⁷ com grande interesse na conhecida resistência histórica da população makonde diante da dominação colonial efetivada no Planalto de Mueda apenas ao final da década de 1920, e na localização estratégica desta região como pal-

⁴⁷ Os grupos políticos mencionados serão denominados, principalmente, pelas suas respectivas siglas. No entanto, quando se refere ao nome do grupo como se tornaram conhecidos, são escritas com letras minúsculas: Manu, Udenamo, Unami e Frelimo.

co da luta armada pela independência do país. Vale destacar que a principal base militar instalada no Planalto de Mueda, conhecida como Base Beira, teve a participação direta de escultores makonde enquanto soldados e artistas e se relaciona diretamente com o processo de valorização da arte makonde entre as décadas de 1950 e 1960.

Em síntese, o presente estudo tem como objetivo central compreender as conexões entre a produção do que se tornou conhecido como “arte makonde” e a história de Moçambique, pelo viés da atuação política e artística da população makonde deste país, entre 1950 e 1974. Para tanto, a pesquisa tem como fontes escritas publicações e documentos produzidos no período colonial e sobre fontes orais formadas, especialmente, por entrevistas registradas com: Simoni Nchucha, ex-integrante da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”⁴⁸ e ex-prisioneiro político; Matias Ntundo, escultor, xilogravador e antigo combatente da Frelimo; Geraldo Pitamwiu, escultor e também antigo combatente; e Augusto Chilave, escultor e ex-prisioneiro político.

Em relação às fontes escritas, para efeito de análise, levo em conta a função derivativa dos discursos apresentados por funcionários da administração colonial e da Polícia Internacional de Defesa do Estado-PIDE⁴⁹ de Portugal e representantes da Frelimo, nos quais se observam tanto apropriações quanto (re)interpretações. Assim, atenção especial é dada à identificação de quem diz pelo documento, da maneira, da intenção, da posição e do contexto em que se diz, e do destinatário das informações contidas no documento⁵⁰. Esse aspecto é essencial considerando que grande parte das fontes escritas vieram do arquivo da PIDE, mas também do Arquivo Histórico de Moçambique e do arquivo da Frelimo. Vale destacar que mesmo os documentos produzidos e reunidos pela PIDE são de naturezas diversas e trazem, muitas vezes, relatos de pessoas que supostamente cometeram crimes políticos ou que participavam de grupos contra o colonialismo ou, ainda, de apoiadores do movimento de libertação colonial. Essa documentação é produzida não só por meio dos interrogatórios ou de informações coletadas por informantes da PIDE em conversas informais, reuniões ou comícios, mas também

⁴⁸ Também conhecida na documentação colonial como “Associação dos Africanos de Moçambique”.

⁴⁹ A PIDE, criada em 1945 a partir da Polícia de Vigilância e Defesa do Estado-PVDE (1933-1945), foi sucedida em 1969 pela Direção Geral de Segurança-DGS.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

pela correspondência trocada entre integrantes de grupos políticos e pelas matérias publicadas em jornais da Tanzânia, e de países europeus, como França e Inglaterra.

A pesquisa às fontes primárias se debruçou, especialmente, na documentação produzida e reunida pela PIDE entre o início da década de 1960 e o início da década de 1970, durante o regime do Estado Novo, instaurado por Oliveira Salazar, em 1933. Esses documentos eram à época distribuídos a diferentes órgãos controlados pelo Conselho de Ministros, presidido por Salazar até 1968 e por Marcelo Caetano até 1974, ano da queda do Estado Novo provocada pelo golpe militar do Movimento das Forças Armadas em 25 de abril. Atualmente, essa documentação encontra-se reunida e em processo de organização no fundo da PIDE, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo-ANTT.

É importante salientar que a PIDE tinha como principal função suprimir os “crimes políticos” que ameaçassem a segurança do Estado. Assim, em Moçambique, e em outras colônias na África, a instituição se ateve ao combate dos movimentos políticos de libertação, os quais se apresentavam como uma ameaça à manutenção do regime do Estado Novo. Em 1961, a PIDE concentrou suas ações, sobretudo, em Moçambique, Angola e Guiné para essa repressão e oferecendo apoio às Forças Armadas. Conforme aponta Irene F. Pimentel⁵¹, nessa conjuntura, houve um aumento significativo de contratação de funcionários da PIDE, chegando a ter mais efetivos nos países africanos mencionados do que em Portugal. Dentre os espaços de ação da PIDE em Moçambique, se destacavam a região norte do país e o Tanganyika/Tanzânia, onde estavam instalados diversos funcionários, incluindo os informantes portugueses e moçambicanos. Parte desse grupo se infiltrava nas organizações políticas, mas também recolhia informações em contextos e fontes variados, como publicações de jornais internacionais, gravações radiofônicas, cartas, além de relatos de funcionários coloniais, etc. Esse material era sistematizado e utilizado por outros funcionários na elaboração de documentos diversos, como relatórios, informações e processos.

Na exposição das ações e dos discursos do outro, o inimigo, se pautam as representações coloniais e também os elementos oriundos da repressão aos movimentos de contestação ao domínio colonial e às formas de contê-los. Em parte dessa documentação produzida pela PIDE sobre as ameaças ao governo colonial imputadas à população makonde de Moçambi-

⁵¹ PIMENTEL, Irene Flunser. *A história da PIDE*. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2011.

que, observa-se a reprodução de imagens construídas historicamente sobre este grupo, como a de povo “selvagem”, que não se deixa dominar e reage com violência à subjugação. Essas representações sobre os makonde de Moçambique aparecem, por exemplo, na documentação estudada a respeito do Massacre de Mueda e dos grupos políticos de origem makonde organizados no Tanganyika. Já na documentação da Frelimo, no discurso de figuras de destaque desta agremiação política e nas produções artísticas analisadas, é possível observar a construção de mitos, imagens e orientações formulados no intuito de sustentar a construção de uma nova nação⁵². Portanto, o presente estudo circunscreve-se nesse terreno complexo e movediço, com fontes de tipos variados que expressam a multiplicidade de vozes e de intenções.

Outra parte da documentação, menos expressiva em quantidade, mas de bastante relevância, foi reunida em Moçambique, no Arquivo Histórico de Moçambique e no Arquivo da Frelimo. Neste último arquivo, apesar do acesso restrito ao seu acervo, foi possível conhecer uma parte da documentação produzida pelo Departamento de Educação e Cultura da Frelimo nos últimos anos que antecederam a independência. A documentação pesquisada revelou, em especial, os significados de arte e de cultura no contexto de preparação para a instauração de um novo governo em Moçambique e as ações planejadas nesses campos. Já no Arquivo Histórico de Moçambique, concentrei-me no fundo do Governo do Distrito de Moçambique, da ISANI-Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas, e na Seção Especial “Administração do Concelho de Porto Amélia”. No fundo da ISANI e na Seção Especial, destacaram-se, respectivamente, a documentação sobre a Exposição do Mundo Português (1940), e as correspondências encaminhadas por museus de Portugal e pelo museu Regional do Niassa, o atual Museu Nacional de Etnologia, localizado em Nampula.

No que se refere à investigação das narrativas dos artistas e de Simoni Nchucha, utilizo a metodologia da história oral, na qual são contempladas as histórias de vida, as experiências e as subjetividades dos entrevistados. Nessa mesma linha de abordagem, as memórias individuais e coletivas sobre episódios e processos históricos⁵³ pertinentes ao recorte temático e temporal do presente estudo são levadas em conta dentro de um contexto social específico e

⁵² COELHO, Paulo Borges. “Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 106, 2015. p. 153-166.

⁵³ FREITAS, Sônia Maria de. *História oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

irrestritas a eventos cronologicamente datados⁵⁴. Como demonstrou Vansina⁵⁵, a utilização deste método nos estudos em África é de fundamental importância para se alcançar informações sobre práticas culturais, nomes de lugares, memórias coletivas e pessoais, dentre outros aspectos imprescindíveis para a construção da narrativa historiográfica. Assim, tanto as fontes escritas quanto as fontes orais e a sua representatividade na pesquisa têm como embasamento as possibilidades de interpretação da realidade a partir da diversidade de subjetividades, dos lugares de poder, e do tipo de relato produzido ou coletado⁵⁶.

Como mencionado anteriormente, as entrevistas foram realizadas nos distritos de Mueda e de Muidumbe, no Planalto de Mueda, e na cidade de Pemba, capital da província de Cabo Delgado, em 2013 e 2014. Todas as entrevistas com os principais participantes da pesquisa foram produzidas e registradas a partir de um roteiro semi-estruturado e tiveram longa duração. As entrevistas com Pitamwui, Chilave e Nchucha, realizadas em suas respectivas residências, tiveram a duração aproximada de 3 horas. Já as entrevistas com Matias Ntundo, em sua residência na aldeia de Nandimba (Mueda), no entanto, foram realizadas ao longo de 4 dias: 3 dias em novembro de 2013 e 1 dia em junho de 2014.

A média de duração das entrevistas com Ntundo foi maior pelo fato de eu ter passado as manhãs e as tardes em sua casa, onde encontra-se sua oficina de xilogravura e de esculturas, voltada especialmente à produção de máscaras mapiko. Vizinho à sua casa, localiza-se a cooperativa de escultores dirigida por Ntundo, a qual também frequentei e conversei com seus participantes. Portanto, essas estadas mais prolongadas na aldeia de Nandimba me possibilitaram realizar entrevistas mais densas que somam, aproximadamente, 12 horas de gravação. A densidade dos encontros com Ntundo também se justifica pelo meu interesse e aproximação com sua produção artística, conhecida por mim durante minha experiência de trabalho no Museu Afro Brasil. O perfil dos entrevistados foi definido a partir da minha experiência de pesquisa de campo em Maputo e da realização das entrevistas com Ntundo.

⁵⁴ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro Editora, 2006. MENESES, Ulpiano Bezerra. “A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 34, 1992.

⁵⁵ VANSINA, Jan. “A tradição oral e sua metodologia”. *História Geral da África*, vol. I, Metodologia e Pré História da África. Brasília, São Carlos: UNESCO, MEC, UFSCar, 2010.

⁵⁶ PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1996, p. 59-72.

A minha primeira estadia de pesquisa em Cabo Delgado, em novembro de 2013, teve a colaboração de João Mitema, funcionário do ARPAC-Instituto de Investigação Sócio-Cultural de Cabo Delgado, com sede na cidade de Pemba. Assim como os participantes da pesquisa, Mitema também se identifica como makonde e foi o responsável não só por estabelecer os primeiros contatos com os entrevistados, mas também atuou como intérprete de parte das entrevistas realizadas em shi-makonde. Nesta primeira etapa de pesquisa em Cabo Delgado, busquei por escultores participantes na luta pela libertação de Moçambique e/ou escultores ex-prisioneiros políticos. Por meio dos contatos de Mitema, fui apresentada a Pitamwiu e Chilave.

Já a pesquisa realizada em Mueda, em junho de 2014, contou com a colaboração do líder comunitário Henriques Lidimu que auxiliou no pedido de autorização junto ao posto administrativo de Mueda para o registro da visita do então candidato à presidência da república Filipe Nyusi e do governador da província de Cabo Delgado, na altura, Abdul Razak. Além disso, Henriques me apresentou a Katarina Kuvava, mestra do Lingundumbwe, e Simoni Nchucha, conhecido pela literatura e pela documentação colonial. Ambos foram entrevistados por mim nessa estadia em Mueda, seguindo os padrões das entrevistas já mencionados e com a duração média de 3 horas.

Alinhado à valorização dos vestígios e da interdisciplinaridade na pesquisa histórica, Ginzburg⁵⁷ resalta a importância de se buscar pistas ou sinais mais minuciosos no contexto das investigações por estes poderem revelar questões cruciais que estariam à margem do objeto e contexto em estudo. Seguindo essa perspectiva, como fontes complementares e cruciais da pesquisa, estão: as conversas realizadas com escultores ligados a cooperativas de esculturas em Maputo, Pemba e em Mueda; com lideranças e moradores da comunidade makonde do Bairro Militar em Maputo; com funcionários da área da cultura; além das minhas observações registradas em caderno de campo, especialmente, a partir da minha vivência no Bairro Militar e no ateliê da ceramista Reinata Sadimba. Essa última experiência consistiu não apenas de observação e conversas com Reinata e com a artista assistente Júlia Nachake⁵⁸, mas também no envolvimento direto com o aprendizado da arte, na produção de peças, um acordo tácito

⁵⁷ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1991.

⁵⁸ Pelo fato de Reinata estar mais habituada a falar em shi-makonde, muitas vezes, Júlia Nachake também exercia o papel de intérprete.

lançado por Reinata para que eu frequentasse seu ateliê. O caderno de campo teve um papel relevante ao lado das entrevistas e conversas realizadas no contexto natural dos participantes. Para além da reconstituição do contexto no qual os encontros mencionados aconteceram, os registros dos “imponderáveis da vida real” ou dos fatos imprevistos no campo investigado⁵⁹, assim como dos vestígios⁶⁰, contribuíram para se atingir certas minúcias e uma percepção mais complexa da realidade.

No presente estudo, inspiro-me em Feliciano de Mira⁶¹, para o qual o conceito de arte é considerado como o condensador das relações entre as características das obras, os seus conteúdos e as coordenadas contextuais dos processos sócio-históricos dos agentes produtores. No contexto da luta pela independência de Moçambique, o mesmo autor afirma que o nacionalismo e o africanismo estabeleciam uma ligação entre as elites político-ideológicas e as elites simbólicas, representadas pelos artistas, em relações no mais das vezes tensas. Essa tensão pode ser compreendida na perspectiva da “arena de elementos conflitivos” que se traduziria em cultura, segundo a definição de Thompson⁶² e na qual haveria sempre embates entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole. Para o autor, por meio da pressão imposta pelo nacionalismo, pela consciência de classe ou pela ortodoxia religiosa predominante, a cultura assumiria a forma de um sistema, incluindo as contradições sociais e culturais, as fraturas e as oposições dentro do conjunto. No presente estudo, a organização de grupos políticos voltados para a luta contra o colonialismo e a construção de uma unidade nacional são consideradas no contexto das referidas tensões sociais e ambivalências, sob a pers-

⁵⁹ MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné/Malásia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

⁶⁰ Para Marc Bloch, a produção de conhecimento sobre os fatos humanos envolve necessariamente uma investigação dos vestígios, os quais extrapolam a esfera das fontes documentais e apresentam-se nos achados arqueológicos, nos hábitos e costumes, nos testemunhos orais, materiais etc. Os “homens no tempo” e não o “passado” são o foco de interesse na abordagem metodológica de Bloch, na qual me inspiro. Ela pressupõe a compreensão do objeto estudado a partir da relação entre o passado e o presente e de um olhar crítico sobre as narrativas pré-estabelecidas a respeito do mesmo. BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

⁶¹ MIRA, Feliciano de. “Alguns aspectos das artes e das elites em Moçambique”. *Revista Camões*, nº 6, jul./set., Lisboa, 1999, p. 13.

⁶² THOMPSON, E.P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

pectiva da população makonde e da sua relação com as lideranças da Frelimo, oriundas de uma elite do sul de Moçambique⁶³.

Segundo Aquino de Bragança⁶⁴, “o contato da Frelimo com a cultura, desde as zonas libertadas, foi muito ideológico, quer utilizando a cultura patrimonial como arma de resistência ao colonialismo, quer transformando-a em base para a figuração de uma entidade nacional”. Com a conquista da independência de Moçambique, a arte makonde passou a ser apresentada como “um expoente elevado de cultura nacional”. A presente investigação, portanto, elucida o quadro político e social no qual esse processo teve como base, a partir da documentação e bibliografia do período colonial e da percepção dos próprios artistas sobre a sua produção individual e coletiva no processo de libertação de Moçambique. Nessa perspectiva, a referida produção escultórica é analisada nos contextos da formação de grupos associativos e políticos no Tanganyika e da luta armada, nos quais se contempla a formação de uma identidade nacional e a construção de um patrimônio cultural nacional.

Tendo em vista as premissas apontadas acima, a presente tese estrutura-se em quatro capítulos resumidos a seguir.

O primeiro capítulo investiga a produção de arte makonde a partir da análise das expedições etnológicas ao Planalto de Mueda e arredores, e da formação de coleções compostas por peças de origem makonde, com destaque para o acervo do Museu de Nampula. A partir da história do Planalto de Mueda e da produção escultórica dos makonde de Moçambique sob a perspectiva da literatura colonial, o capítulo aborda o processo de reprodução e propagação das imagens de resistência e de exímios artistas atreladas à população makonde de Moçambique. Nessa direção, o capítulo faz uma introdução aos temas da escultura makonde como mercadoria e da sua valorização simbólica, retomados nos capítulos seguintes.

O segundo capítulo tem como temas centrais a imigração da população makonde de Moçambique para o Tanganyika entre as décadas de 1950 e 1960, assim como a produção de arte makonde moderna nesse novo contexto. Na primeira parte do capítulo, o relatório confidencial de Jorge Dias de 1959 apresenta-se como uma das principais referências por possibilitar a compreensão das relações sociais em Moçambique, com foco na questão do racismo, e

⁶³ NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Sintra: Publicações Europa-América, 1997, p. 466-67.

⁶⁴ In: MIRA, op. cit.

da conjuntura política no norte de Moçambique e no Tanganyika. Além disso, Dias aborda as motivações do referido deslocamento, a partir do ponto de vista dos próprios emigrantes com quem dialogou durante sua estadia no Tanganyika. O referido assunto, portanto a experiência em um novo contexto político e social, dialoga com a produção escultórica dos artistas de origem makonde emigrados. Essa diferença em relação à opressão do governo colonial no norte de Moçambique, se reflete tanto na criação de formas e estilos inéditos quanto no comércio de suas peças, assuntos centrais neste capítulo. Nesta abordagem, utilizo como principais referências as trajetórias de alguns artistas, além das discussões realizadas por autores do campo da antropologia e da história.

O terceiro capítulo tem como foco a organização associativa e política da população makonde emigrante no Tanganyika e o episódio do Massacre de Mueda (1960), emblemático na história política de Moçambique. Para tratar desses assuntos me apoio na documentação colonial, nos depoimentos de alguns protagonistas deste movimento político e do Massacre de Mueda, com destaque para Simoni Nchucha, e em duas representações -teatral e plástica- do referido episódio. Essas fontes são utilizadas como subsídio para se compreender as tensões e negociações entre a população makonde de Moçambique e o governo colonial português, além da atuação do referido grupo no âmbito das lutas pela independência no norte do país e a ressonância das imagens de grandes combatentes e artistas, mencionadas acima, no processo de libertação do país, tema do capítulo seguinte.

No quarto e último capítulo, abordo, a participação da população makonde na Manu e na Frelimo, assim como as tensões e entraves dentro e entre os grupos políticos. Na primeira parte do capítulo trato também do protagonismo de Lázaro Nkavandame no Planalto de Mueda no âmbito da atuação da Sociedade Agrícola Algodoeira Voluntária dos Africanos de Moçambique-SAAVM e, posteriormente, na Frelimo. A segunda parte do capítulo representa a intersecção dos temas da política e da arte makonde, dessa vez, no contexto da luta pela libertação de Moçambique. Nessa conjuntura, e a partir da valorização da arte makonde no Tanganyika, diversos homens do Planalto de Mueda, inicialmente sob a orientação de Lázaro Nkavandame, atuaram como guerrilheiros e escultores em uma dupla colaboração na luta contra o colonialismo português. Para tratar do referido assunto, utilizo como principais referências as entrevistas realizadas com os artistas que passaram por essa experiência na base militar de Malapende, próxima à base Beira, ambas localizadas em Nangade (Planalto de Mueda).

Para finalizar, trato das escolhas pela arte makonde enquanto símbolo da produção material de Moçambique no projeto de construção do homem novo e de uma identidade nacional.

CAPÍTULO 1. ARTE MAKONDE EM MOÇAMBIQUE COLONIAL: CIRCULAÇÃO DE OBJETOS E CONSTRUÇÃO DE IMAGENS

Em resposta a uma provisão real e a instruções régias datadas de julho de 1782, atendidas pela administração das Ilhas de Quirimba, tambores de guerra produzidos por artesãos makonde integraram, possivelmente, uma das primeiras coleções fora de seu contexto de origem, juntamente com outros tambores, instrumentos musicais, bancos, arcos, flechas, azagaias, além de plantas e conchas. O destino dessa coleção híbrida de objetos utilitários e rituais, e de produtos naturais foi a Ilha de Moçambique, à época sede política, administrativa e mercantil dos territórios da África índica ocupados por Portugal. Conforme descreve Alda Costa⁶⁵, uma portaria de 1889 mandava construir na Praça de São Sebastião da Ilha de Moçambique, então capital da colônia, um museu provincial que reunisse objetos históricos, tendo em vista “as suas qualidades estéticas ou a valorização de técnicas e habilidades”⁶⁶. No entanto, pela descrição dos artigos enviados ao museu, anexa à portaria, os objetos estavam ligados, especialmente, aos empreendimentos de dominação territorial, tais como armas, bandeiras, além de tambores e bastões de autoridades locais.

A transferência da capital da colônia em 1898, da Ilha de Moçambique para a então Lourenço Marques, desencadeou um processo de decadência dessa instituição, concomitante à construção do Museu Provincial de Moçambique na nova capital, depois denominado Museu Álvaro de Castro. Fundado em 1913, o museu posteriormente foi instalado no prédio da atual sede do Museu de História Natural, e passou a abrigar uma coleção de objetos produzidos por grupos africanos de Moçambique e utilizados em contextos de celebração, caça, alimentação, tratamento medicinal, estética e marca de poder, ritos funerários, de iniciação, batizado, casamento etc. Com justificativas científicas e/ou evangelizadoras, pautadas na perspectiva colonial, a busca e coleta desses objetos de uso cotidiano e religioso, além das insígnias de po-

⁶⁵ COSTA, Alda. *Arte em Moçambique*. Lisboa: Verbo, 2013.

⁶⁶ Apesar da intenção mencionada com a exposição, vale destacar que muitas vezes, como no caso da expedição de Henrique de Carvalho à região da Lunda (África Centro-Occidental), um dos critérios adotados para a recolha dos objetos era a possibilidade de se investigar as capacidades produtivas das sociedades, assim como conhecer os elementos do comércio afro-europeu, como as miçangas, tecidos, tachas etc, mais requisitados na elaboração das peças. In: ALMEIDA, Márcia Cristina Pacito Fonseca. Comércio, bens de prestígio e insígnias de poder: As agências centro-ocidentais africanas nos relatos de viagem de Henrique de Carvalho em sua expedição à Lunda (1884-1888). Dissertação. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

der, era almejada por etnólogos, missionários, administradores, militares, colonos em geral, acadêmicos, representantes de museus, dentre outros.

Os objetos nesse contexto muitas vezes cumpriam o papel de intermediar os contatos entre as pessoas pertencentes aos grupos mencionados e o grupo produtor dos artefatos, principal foco de interesse dos colonos e viajantes em geral. A sua aquisição por parte destes, através de furto, troca ou compra, representava a dominação sobre a população local, inclusive pela posse de artefatos de significado religioso ou de poder no seu contexto de origem e deles retirados. Muitas vezes, o destino desses objetos destituídos de valor simbólico a partir dessa apropriação eram instituições ligadas à ciência colonial, como é o caso da Sociedade de Geografia de Lisboa que em 1892 incorporou à sua coleção o acervo do Museu Colonial e Etnográfico com diversos artefatos oriundos das ex-colônias portuguesas em África, com destaque para Angola.

Conforme aponta Manuela Cantinho, a estratégia de recolha das peças durante as duas últimas décadas do século XIX, apoiada na administração colonial, seguia interesses de carácter científico, político, administrativo e económico que se mantiveram presentes até o século XX. A formação do acervo da Sociedade de Geografia de Lisboa esteve ligada à *colonização científica*, noção que segundo a autora estava “imbuída do espírito positivista de alguns dos mais influentes associados e que se traduziu num número bastante representativo de estudos e propostas, das quais se destacam as de carácter antropológico, assumidas nas suas vertentes de antropologia física e etnografia”⁶⁷. Esses estudos estavam divididos em seções temáticas das quais se destacam as de etnografia, de antropologia e de colonização.

O interesse pela fundação dos museus em Moçambique, com destaque para o Museu Álvaro de Castro, já citado, e o Museu Comandante Ferreira de Almeida, em Nampula, assim como a formação de seus respectivos acervos, foram acompanhados pela produção de estudos sobre os “Museus Africanos de História Natural” desencadeada pioneiramente por Maria Co-

⁶⁷ CANTINHO, Manuela. Museu Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 533.

rinta Ferreira (1922-200?)⁶⁸, naturalista do primeiro museu. Esses estudos, portanto, pretendiam trazer implicações na maneira de se pensar os acervos de Moçambique. A partir da publicação do artigo “Algumas considerações acerca do *Transvaal Museum*” no Boletim da Sociedade de Estudos da Província de Moçambique (1950), foram produzidas outras pesquisas, especialmente referentes aos museus da África do Sul voltados para as ciências naturais, como o *South African Museum*, nos quais se integravam coleções de objetos produzidos e utilizados pelas populações locais de origem africana⁶⁹.

Desde fins do século XIX, o *South African Museum* contava com uma vasta coleção nos campos da etnologia, astronomia, geologia, botânica, zoologia, bem como das viagens de exploração e das presenças europeias nessa região (moedas, notas, medalhas, selos, cartas, envelopes, mapas, padrões, modelos de barco, inscrições em rochas etc). O museu, que contava ainda com uma rica coleção bibliográfica, era responsável pela compilação de trabalhos científicos publicados nos anais da instituição. Com o intuito de pesquisar e de trazer contribuições aos museus recém-fundados em Moçambique, Maria Corinta Ferreira e Gunderico da Veiga Ferreira realizaram sucessivas visitas ao museu sul-africano, o primeiro a ser fundado naquele país, na Cidade do Cabo, em 1825. Nessas visitas, o casal de investigadores fazia registros sobre os diferentes tipos de coleção, a partir de diálogos com os seus cientistas, que colaboraram também à distância, encaminhando notas e fotografias do acervo. Os autores descreveram a galeria de etnologia localizada na seção de pré-história como um dos grandes atrativos da visita ao museu da Cidade do Cabo:

A galeria de etnologia do *South African Museum* justifica, como facilmente se depreende, uma demorada visita ao Museu. Na verdade, muitas são as pessoas que se

⁶⁸ Conforme aponta Antunes, em 1940, Maria Corinta Ferreira deixou o centro de pesquisa em zoologia da Junta de Investigações Coloniais de Lisboa por sofrer discriminação de gênero no ambiente de trabalho e se candidatou para a vaga de naturalista do Museu Álvaro de Castro. Apesar do seu reconhecimento internacional como pesquisadora em entomologia (estudo dos insetos), Maria C. Ferreira também foi vítima das relações desiguais de gênero no museu de Lourenço Marques e no Instituto de Pesquisa Científica de Moçambique, nunca tendo alcançado uma posição de destaque no quadro hierárquico dessas instituições. In: ANTUNES, Luis Pequito. “Maria Corinta Ferreira (1922-2003?), Naturalist at The Museu Dr. Álvaro de Castro, Lourenço Marques (now Maputo), Mozambique, 1940-1974”. In: HoST - Journal of History of Science and Technology 10, p. 103-124, 2016. <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/host.2016.10.issue-1/host-2016-0005/host-2016-0005.xml>. Acesso em junho de 2016.

⁶⁹ FERREIRA, Maria Corinta. Museus Africanos de História Natural: O South African Museum. Vigésimo quinto aniversário. *Boletim da Sociedade de Estudos da Província de Moçambique*. Ano XXV, Boletim n. 94-95. Setembro a dezembro, 1955, Lourenço Marques.

deslocam até à Cidade do Cabo em visita ao Museu, movidos, principalmente, pela curiosidade de ver os tão famosos grupos de Bushmen⁷⁰.

A formação de coleções de objetos, denominados no período como “artefatos indígenas”, “arte indígena” ou “objetos etnográficos”, tornou-se um tema recorrente em correspondências de diretores de instituições correlatas de Portugal e de Moçambique dirigidas a autoridades administrativas, especialmente na primeira metade do século XX. As referidas cartas encontradas no Arquivo Histórico de Moçambique solicitavam a coleta e o envio desses objetos com o propósito de se formar ou expandir seus respectivos acervos. Como exemplo, trazemos a correspondência da Sociedade de Geografia de Lisboa dirigida ao Governador Geral e transcrita em circular de 1950 enviada aos governadores das províncias, por sua vez, reencaminhadas aos administradores dos distritos e dos concelhos:

A Assembleia Geral da Sociedade de Geografia reunida em 11 de Março resolveu fazer um apelo a todas as autoridades administrativas das nossas possessões ultramarinas para que colaborem na actualização e enriquecimento do nosso Museu – o Museu Colonial da Nação – que tão visitado e tão apreciado e por nacionais e por estrangeiros que desejam, através dos exemplares expostos, apreciar e até estudar a evolução da arte indígena ao contacto com a nossa civilização. A Direcção da Sociedade, recomendando esse apelo instantâneo da assembleia, resolveu dirigir-se a todos os Exmos. Governadores pedindo-lhes encarecidamente que recomendem a todas as suas autoridades sob as suas ordens que colaborem nesta obra que é bem uma obra de interesse Nacional. As Companhias de Navegação, sempre que se lhes faz um apelo para que transportem para a Sociedade quaisquer volumes contendo exemplares destinados ao Museu, fazem-no graciosamente. E se, para a aquisição de exemplares que sejam notáveis peças de Museu for necessário despendar algum dinheiro, a Sociedade de Geografia, dentro dos seus limitados recursos, enviará dinheiro que seja dispendido ou exigido⁷¹.

As máscaras mapiko, as estatuetas e os bastões, considerados insígnias de poder, também de origem makonde, produzidos entre o final do século XIX e o início do século XX e presentes no acervo do Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa, certamente correspondiam à qualificação de “notáveis peças de Museu”. Juntamente com artefatos de outros países africanos, além do Brasil, Índia, China, Timor e Portugal, esses objetos desde o início do século XX já estavam integrados a um mercado europeu de “objetos etnográficos” voltados para museus, galerias e coleções particulares. No caso da população makonde, esse mercado, muitas vezes com o apoio das missões católicas holandesas, impulsionou a especialização de di-

⁷⁰ Idem, p. 270-271

⁷¹ Cota: AHM. Seção Especial “Administração do Concelho de Porto Amélia”, Assunto: Museus.

versos homens no campo da escultura em madeira, assim como a produção de objetos sob encomenda. Muitos padres e funcionários coloniais participavam da revenda das peças destinadas, especialmente às coleções particulares e aos museus. Nesse caso, as peças geravam um lucro consideravelmente maior para o intermediário, como é o caso citado pelo escultor Matias Ntundo sobre o padre Berger, que comprava as esculturas produzidas no Planalto de Mueda para vender aos comerciantes europeus no litoral. No entanto, de acordo com Pereira⁷², havia também o caso de se estabelecer a aquisição direta das peças por parte do vendedor a partir do pagamento de um salário ao artista.

Figura 7. Máscara Mapiko com representação do disco labial e das tatuagens faciais. Moçambique, século XIX. Acervo do Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa⁷³.

⁷² PEREIRA, Alberto Feliciano Marques. *A arte de Moçambique*. Lisboa: Governo Geral de Moçambique, 1966.

⁷³ Imagem disponibilizada no sítio eletrónico da Sociedade de Geografia de Lisboa. <http://www.socgeografialisboa.pt/?s=makonde>. Acesso em fevereiro de 2016.

Figura 8. Bastões com representação de figura feminina (à esquerda) e masculina com tatuagens faciais e dentes limados. Moçambique, século XIX. Acervo do Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa⁷⁴.

Na sua expedição por “terras de Moçambique em busca dos achados artísticos (...) a fim de que ficasse comprovada a espiritualidade dos seus povos”, Pereira⁷⁵ descreve que conheceu um português dono de uma serralheria próxima da cidade de Quelimane, que ao se dar conta do talento de um de seus funcionários para a escultura em cerâmica, decidiu deixá-lo com a responsabilidade de produzir estritamente as suas peças artísticas em troca de um “salário que bastasse à sua subsistência”. O autor afirma que o salário era a recompensa pelo trabalho do escultor sem que o artista ficasse “obrigado a privar-se dos objectos produzidos”. Assim, é possível deduzir que as peças com maior interesse comercial ficavam em posse do dono da serralheria, provavelmente também o responsável por sua venda⁷⁶.

O interesse dos europeus pela arte escultórica se refletiu no resultado do recenseamento profissional realizado, entre o final da década de 1950 e o início da década de 1960, pelo governo colonial, na divisão administrativa conhecida como “Circunscrição dos Macondes”.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem, p. 54-55.

⁷⁶ O autor descreve a relação do patrão com o escultor como algo pautado na benevolência ou até mesmo na caridade, ocultando o interesse comercial proeminente por parte do dono da serralheria: “Aquele apoio dado por um homem inteligente e desinteressado merecia ser secundado oficialmente. O jovem artista faz-nos acreditar no merecimento do seu labor futuro se este for devidamente integrado numa orientação inteligente e sabedora”.

A pesquisa apontou que os escultores correspondiam a aproximadamente 45% dos profissionais, dentre os quais estavam os alfaiates, carpinteiros, pedreiros, serradores, torneiros e ferreiros. Os serviços eram, à época, pagos pelos próprios makondes ou por indivíduos de outros grupos, incluindo europeus que habitavam a região. Segundo Jorge Dias, o grande número de escultores percebido “nos últimos anos” (i.e. antes da década de 1960) teria sido estimulado com a compra de um número considerável de esculturas direcionadas aos mercados europeus, realizada pela Missão de Bomela, fundada em 1950 na região oeste do Planalto de Mueda. Apesar desse resultado, a maior parte da população makonde vivia exclusivamente da agricultura e da pesca, e muitos dos que participaram do recenseamento conciliavam essas atividades com o serviço remunerado. O autor afirma que não se incluíam no recenseamento os escultores de máscaras, dentre outros objetos, que não participavam de uma produção em série voltada para o mercado europeu.

Em conversa com o historiador Gerhard Liesegang⁷⁷, o mesmo relatou que a introdução das peças de origem makonde produzidas em Moçambique às coleções de arte africana na Alemanha teria acontecido especialmente no entreguerras, durante as incursões de caçadores alemães do Tanganyika (atual Tanzânia) nas proximidades do Planalto de Mueda, quando adquiriam os objetos visando o seu comércio. Sem dúvida, o interesse da Alemanha pela arte makonde também foi influenciado pela circulação da obra do etnólogo Karl Weule, na qual ele descreve a produção artística nas proximidades do Rio Rovuma.

De fato, a literatura confirma que desde a década de 1930 as esculturas de origem makonde já estavam sendo comercializadas devido à situação socioeconômica e política da população makonde, cujo planalto em Moçambique nesse mesmo período estava recém-dominado. De acordo com Blesse⁷⁸, como alternativa de fonte de renda, novos tipos de esculturas passaram a ser feitas com o objetivo de agradar os compradores. Ao norte do Rovuma, essas mesmas tendências ocorriam desde o final do século XIX, no entanto, lá elas não foram prosseguidas em razão de diversas mudanças sociais e culturais marcadas, especialmente, pela in-

⁷⁷ Realizada em Maputo no dia 23 de outubro de 2013.

⁷⁸ BLESSE, Giseler. *Moderne Makondeplastik: Kunst aus Ostafrika*. Catálogo. Museum für Volkerkunde zu Leipzig, 1984.

fluência do islamismo entre a população makonde dessa região. Dias⁷⁹ e Grohs⁸⁰ também destacam como uma das possíveis influências para a presença mais limitada da produção escultórica ao norte do Rovuma, a expansão do islamismo entre a população makonde do Tanganyika, cuja religião contraria a representação da figura humana. Como veremos mais adiante, as esculturas produzidas em Moçambique se tornaram, progressivamente, realistas e assumiram também uma função de crítica social em relação ao domínio colonial.

1.1 Arte makonde no Museu Regional Comandante Ferreira de Almeida (Museu de Nampula)

A inserção das esculturas makonde no mercado das artes africanas confluía com o interesse por parte de alguns administradores e funcionários coloniais de Moçambique pela cultura material de grupos locais. A busca pela criação e organização de um acervo significativo desta produção pode ser representado pelo projeto do Museu Regional Comandante Ferreira de Almeida, conhecido como Museu de Nampula. Esta instituição foi resultado da mobilização do funcionário administrativo Soares de Castro e do então governador do Niassa, Ferreira de Almeida, para a criação de um acervo que reunisse especialmente objetos produzidos por artesãos e artistas da província do Niassa⁸¹. O imponente edifício construído na cidade de Nampula em arquitetura moderna foi o primeiro a ser projetado no país com a finalidade de servir como museu. Os seus propósitos, assim como o pedido de colaboração para a formação do seu acervo, são divulgados na década de 1940 em circular encaminhada aos administradores dos concelhos por parte da Direção de Administração Civil do Niassa, transcrita, parcialmente, a seguir:

1. Está S. Exa. O Governador interessado na criação de um Museu do Niassa, na sua capital – Nampula – onde se reúnam, em Secções próprias, exemplares produzidos pelas suas actividades: artísticas, culturais, económicas, etc.
2. A primeira secção a criar seria a de “Arte Indígena” tendo em mira reunir-se no Museu a expressão da vocação artística do negro do Niassa.

⁷⁹ DIAS, Margot. *O fenómeno da escultura maconde chamada “moderna”*. Coleção Estudos de Antropologia Cultural, n. 9. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1973.

⁸⁰ GROHS, Elisabeth. *Moderne Makonde-Plastik*. Stuttgart: Baessler-Archiv, n. 19, 1971, p. 263-297.

⁸¹ Nesse período, Moçambique era dividida em três províncias: a província a sul de Save, formada pelos distritos de Lourenço Marques e Inhambane; a província do Zambeze, formada pelos distritos de Beira, Quelimane e Tete; e a província do Niassa formada pelos distritos de Moçambique e de Porto Amélia, responsável pela administração da “Circunscrição dos Macondes”, localizada no Planalto de Mueda.

3. Os exemplares recebidos, a coberto do documento que figurará em arquivo próprio, serão expostos com o dístico identificador, do qual constará o nome da pessoa – entidade oficial ou particular – que os tiver oferecido ao Museu.

6. Incumbe-me S. Exa. O Governador de solicitar a V. Exa. todo o seu interesse a favor do Museu do Niassa, desde já agradecendo a contribuição de V. Exa. e das entidades oficiais e particulares da área que lhe está confiada.⁸²

Em 1956, meses antes da sua fundação, um novo apelo é feito por meio de um ofício, dessa vez dirigido especificamente ao administrador do concelho de Porto Amélia:

Aproveito o ensejo para solicitar a V. Exa. o favor de interceder junto das autoridades administrativas desse Distrito no sentido de continuarem a dar-nos a sua valiosa colaboração no enriquecimento do Museu com objectos de uso pessoal dos indígenas, visto ser ainda hoje muito fraca a representação dos clãs e tribos que aí habitam. O Gabinete de Urbanização ao elaborar o projeto do Museu, que foi superiormente aprovado por Sua Excelência o Ministro do Ultramar, reservou especialmente salões para a representação das tribos do Distrito de Porto Amélia. Sucede, porém, que em vésperas da inauguração do Museu, que se espera seja feita por Sua Excelência o Senhor Presidente da República, por ocasião da sua próxima visita a Nampula, as colecções que possuímos está bem longe de permitir a abertura desses salões ao público.⁸³

Entre esses artefatos encontravam-se aqueles de origem makonde, cuja ausência na véspera da inauguração do museu representava um dos motivos da preocupação do governador. No entanto, com o sucesso da recolha e o envio desses objetos, eles passaram a ocupar um espaço considerável do acervo permanente. Conforme a descrição do roteiro do Museu, publicado no primeiro volume do Boletim do Museu de Nampula, a sua coleção resultava em “um documentário dos mais completos, minuciosos e sugestivos que nos tem sido dado ver e admirar no capítulo da etnografia, etnologia e folclore dos indígenas moçambicanos”⁸⁴.

Os tipos de objetos reunidos, conforme a documentação estudada, converge com a organização do acervo apresentada, em 1960, em roteiro que abre o primeiro volume do Boletim do Museu de Nampula. Nele, aparece a descrição dos objetos expostos nos dois grandes salões do museu, composto também por um arquivo, alguns gabinetes, salas de estudo e de leitura e uma biblioteca onde se encontram dois grandes mapas de madeira com os três distritos do norte da província “mostrando-nos tribos que ali habitam e os dialectos por elas fala-

⁸² Cota: AHM. Seção Especial “Administração do Concelho de Porto Amélia”, Assunto: Museus.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Boletim do Museu de Nampula (Museu Regional “Comandante Ferreira de Almeida”), vol. 1, Nampula, 1960, p. 14.

dos”. O primeiro salão do museu, localizado no andar térreo, agrupava peças divididas entre as seções de “arqueologia, pinturas rupestres, caça, pesca, agricultura, indústrias rudimentares, ritos de passagem, danças folclóricas, música, adornos, jogos e entreténs, cenas da vida doméstica, estatuária etc.”. No salão do segundo andar, encontravam-se as seções de história, numismática (com moedas do período de D. Manoel de D. Sebastião), mineralogia (representada por berilo, asbetos, micas, grafites, turmalinas, marmorites etc.), conquiologia (formada por uma coleção de conchas do litoral do país) e cinegética (representada por animais de caça empalhados).

A predominância de peças de origem makonde diante da coleção de peças produzidas por outros grupos como os makuas, ajauas, yaos e chopis é uma característica comum entre o Museu Nacional de Etnologia e o Museu Regional de Nampula. A posição de destaque da arte makonde “fora” e dentro do museu é ilustrada com a representação da dança mapiko ao centro do salão com “figuras de homens mascarados empenhados num bailado místico de grande efeito coreográfico”. Já na parte do acervo destinada à cozinha e à fogueira, além da exposição de moinhos manuais em pedra, pilões, pedras de lareira, painéis de barro, cestos e peneiras em verga e colheres “com sinais cabalísticos”, segundo o roteiro do museu, havia a representação de uma cena “interessantíssima” da refeição makonde. Assim como as máscaras, outros objetos rituais faziam parte do acervo como os tambores utilizados nos ritos de iniciação, os estiletes para a tatuagem e as pedras para a limagem dos dentes.

No entanto, a representação dos makonde no acervo não se restringia às máscaras⁸⁵ e a outros objetos utilizados em contexto ritual, os quais representavam o caráter exótico perseguido pelos funcionários coloniais e colonos portugueses, mas também nos objetos de uso cotidiano (inseridos na categoria de “usos e costumes”) que acabavam por cumprir com a mesma expectativa. Os objetos utilitários eram representados pelas caixas de rapé, bastões, pentes, cachimbos para *cannabis sativa* e tabaco, dentre outros, mas sobretudo pelo que o museu denomina no roteiro como estatuária, cenas da vida doméstica e arte makonde. O roteiro do museu destaca a referida produção ao mesmo tempo em que expõe a valorização das esculturas que representam personagens bíblicos com elementos da cultura makonde, como é possível constatar na passagem a seguir:

⁸⁵ Dentre as máscaras expostas, havia também uma parte de máscaras makua e ajaua.

Suscitam o maior interesse as vitrinas consagradas à estatuária, cenas da vida doméstica e arte maconde, pela bela lição de etnografia que delas se colhe! Este povo nortenho revela-nos escultores de temperamento e de classe, que bem aproveitados poderiam transformar-se em notabilíssimos artistas. A imagem estilizada de Nossa Senhora das Mercês é uma peça de linhas correctíssimas a revelar uma grande sensibilidade. Do mesmo modo, a Virgem e o Menino numa peça só em pau preto (a Virgem tatuada e com o sinal totêmico no lábio, mas de feições europeias), representa a mensagem de um escultor com personalidade na plenitude de todas as suas faculdades criadoras. O bailarino landim, cheio de presença e de movimento, faria a glória de qualquer artista europeu em Lisboa ou em Paris⁸⁶.

Seguindo a tendência de valorização da arte makonde, no roteiro de apresentação do acervo do museu, publicado no primeiro volume do Boletim do Museu de Nampula, o seu autor chama a atenção para as esculturas suntuosas localizadas no hall de entrada da instituição, conservadas no mesmo local no atual Museu Nacional de Etnologia. O autor descreve ambas as esculturas como peças alusivas a uma ideação egípcia, às quais corresponderia uma “amostra sugestiva do poder escultórico dos macondes, povo de artistas (...)”. As belas esculturas exaltadas pelo redator do roteiro, sob o seu ponto de vista, mantinham uma maneira de produzir escultura completamente pura, longe de aspirações externas ao grupo. Ignorando a diversidade de estilos de esculturas, incluindo o que remete às encomendas realizadas pelos colonos e pelos administradores coloniais, o redator do roteiro, extrapolando a descrição do acervo, condena a mestiçagem e alerta: “(...) senhores de um estilo próprio, que é preciso manter na pureza das suas formas, longe de qualquer influência”.

Além dos “objetos de uso pessoal dos indígenas”, outro elemento que ilustra o apelo etnográfico da instituição, dessa vez com ênfase na dominação colonial e sob forte influência das exposições coloniais realizadas na Europa, são os quiosques construídos na parte externa do museu que representavam uma “aldeia de artistas nativos”, “habitada” principalmente por escultores de origem makonde. Na “aldeia”, os escultores podiam vender seus trabalhos a turistas e demais visitantes por preços controlados pelo Museu. Vale destacar que neste período já encontrava-se consolidado em diferentes localidades do continente africano um mercado de arte e artefato voltado para turistas.

⁸⁶ Op. cit., p. 12.

Figura 9. Fachada do Museu de Nampula. Período colonial.⁸⁷

Desde a década de 1930, produzia-se em série para a venda, representações de diversos objetos da época faraônica em Suez, em Porto Said, em Alexandria e no Cairo, além da estatuária bakuba, alusiva a figuras reais e religiosas, na atual República Democrática do Congo. Na década de 1940, além das estatuetas e artefatos em ébano e marfim, os turistas procuravam também por móveis, como os baús produzidos no Zanzibar e as cadeiras no Benim, transportados de navios. Entretanto, especialmente, a partir da segunda metade da década de 1940, com o desenvolvimento do transporte aéreo para o continente africano e o aumento significativo do fluxo de turistas, essa produção voltada para os viajantes se amplia. São produzidas em série peças mais leves, tendo em vista o seu deslocamento, como as esculturas founbam, em bronze, vendidas nos Camarões e que reproduzem um padrão de Ifê, na Nigéria, os tecidos bakuba e de Fez, além das esculturas makonde⁸⁸.

Considerando a inserção das peças de origem makonde no mercado de arte africana voltado a turistas, elas são vistas no contexto do Museu de Nampula não apenas como elemento etnológico de um grupo natural de Moçambique, mas também como possibilidade de

⁸⁷ Autoria e ano desconhecidos. Publicada em: <http://petromax-x.blogspot.com.br/2011/11/breve-memoria-familiar-e-comercial-da.html>. Acesso em março de 2016.

⁸⁸ VANSINA, Jan. “As artes e a sociedade após 1935”. In: MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. (orgs.). *História Geral da África*, vol. VIII, África desde 1935. Brasília, São Carlos: UNESCO, MEC, UFSCar.

fomentar e adquirir lucro com esse comércio. A aldeia-oficina, coadunada com a exposição de esculturas e de escultores makonde, é descrita no Boletim do Museu de Nampula como um espaço voltado para a conservação das “genuínas tradições artísticas desse curioso povo nor-tenho”⁸⁹.

Enquanto os escultores viam naquele espaço um local privilegiado de trabalho devido à maior chance de venda das peças, o museu e seus responsáveis tinham como intenção expor aos seus visitantes os próprios “indígenas” fazendo suas esculturas, garantir um acesso facilitado da instituição a elas, já conhecidas entre os colecionadores de arte africana, e se apropriar de parte considerável do lucro adquirido com a venda das peças. Nesse mesmo período, também se encontrava no projeto a construção de uma ala destinada, especialmente, à cinegética, para que no local onde estava instalada essa seção pudessem ser deslocados do armazém mais de dois mil objetos da seção de etnologia.

A exibição de escultores makonde no âmbito do museu de Nampula estava inserida na ideologia colonial de construção e exposição de uma África primitiva⁹⁰ e do “outro” africano, exótico e dotado de “habilidades naturais”, atraentes ao europeu. Nessa mesma lógica estavam ancoradas as exposições voltadas para a propaganda colonial e do império português, como a Exposição do Mundo Português, realizada em Lisboa, em 1940. Participaram dessa exposição mulheres e homens do Planalto de Mueda e do atual distrito de Zavala (província de Inhambane) que seguiram para Lisboa no dia 27 de abril de 1940 a bordo do vapor Niassa, saindo de Lourenço Marques⁹¹.

No intuito de “representar a colônia” e os “indígenas” “de forte expressão etnográfica”⁹², instalados em aldeias construídas no pavilhão dedicado a Moçambique, foram

⁸⁹ Op. cit., p. 152

⁹⁰ MUDIMBE, Valentin Yves. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press; Londres: James Currey, 1988.

⁹¹ Cota: AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. N. 397/c/4. Informação do chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas ao gerente da firma Breyher Wirth. 28 de fevereiro de 1941.

⁹² Cota: AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. s/n. Correspondência do comissário geral da Exposição do Mundo Português ao governador geral de Moçambique. 21 de junho de 1939.

reunidas 40 pessoas da Circunscrição de Zavala; e 6 da Circunscrição dos Macondes⁹³: Ana, Nhahiane, Culitenda, Sipande, Maredade e Matangode, 3 mulheres e 3 homens. Os 30 homens de Zavala, divididos entre tocadores e dançadores, tinham como missão representar a manifestação cultural da timbila, identificada pelo comissário geral da exposição como o “célebre batuque dos guerreiros vátuas”⁹⁴. Embora não apareça especificado na documentação o papel das 10 mulheres na exposição, por meio de imagens e da bibliografia ⁹⁵sabe-se que elas compuseram o cenário das aldeias cenográficas como representações de mulheres locais em atividades do cotidiano e com vestimentas habituais. Já os integrantes da comissão do Planalto de Mueda foram incumbidos de apresentar a cultura material dos makonde com a exposição e, provavelmente, a fabricação *in loco* de esculturas em madeira e de esteiras⁹⁶. Matangode era o escultor do grupo, enquanto todos os outros participaram da exposição como fabricantes de esteiras.

⁹³ As circunscrições correspondiam às divisões administrativas no período colonial. A Circunscrição dos Macondes foi delimitada pelo Planalto de Mueda e tinha como sede administrativa a vila de Mueda.

⁹⁴ Cota: AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. s/n. Correspondência do comissário geral da Exposição do Mundo Português, Augusto de Castro, ao governador geral de Moçambique. 21 de junho de 1939.

⁹⁵ THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

⁹⁶ Cota: AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. s/n. Relação dos indígenas que vão representar a colônia de Moçambique na exposição do Mundo Português. 27 de abril de 1940.

Figura 10. Mulheres de Moçambique na Exposição do Mundo Português. Fotografia do catálogo da Exposição do Mundo Português: seção colonial⁹⁷.

Na ocasião da exposição, o régulo⁹⁸ Magengo que viajou como chefe do grupo de Zavala veio a falecer em Lisboa, por motivo não mencionado. Alguns documentos foram produzidos para tratar do assunto da sua morte, e mais especificamente sobre a indenização a ser paga aos seus familiares pelo Governador Geral de Moçambique. Em um desses documentos⁹⁹, o chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas justifica a importância do pagamento da indenização ao mesmo tempo em que revela a percepção do grupo de moçambicanos que viajaram a Lisboa sobre a sua participação na exposição. Segundo o autor do documento, os “indígenas” “de espírito infantil”, “precário raciocínio e imperfeita noção da missão

⁹⁷ GALVÃO, Henrique. *Exposição do Mundo Português: seção colonial*. Lisboa: Neogravura, 1940.

⁹⁸ A denominação régulo, que significa “pequeno rei”, passou a ser empregada no regime colonial português para designar as autoridades locais que passavam a se subordinar às autoridades coloniais. O cargo de régulo foi mantido após a independência de Moçambique até o ano de 2011. Com a revisão da Lei dos Órgãos Locais do Estado, foi substituído pelo posto de “chefe de povoação”, o escalão mais baixo da estrutura administrativa do país.

⁹⁹ Cota: AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. N. 198/A/26. Correspondência do Chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas ao Administrador da Circunscrição de Zavala. 25 de janeiro de 1941.

que foram cumprir”, consideravam “a sua ida a Lisboa como um serviço que o Governo lhes mandou fazer”.

Em ideologia e contexto de dominação equivalentes, a Companhia de Diamantes de Angola – Diamang concebeu em Angola o Museu do Dundo, fundado na década de 1930, no qual se realizava uma exposição viva dos “indígenas” da Lunda com a reprodução de uma aldeia chokwe¹⁰⁰. A intenção da sua construção envolvia dois tipos de exposição: durante o dia, os artífices como ferreiros, carpinteiros, tecelões, alfaiates, entre outros, eram incumbidos de exhibir seus trabalhos manuais. Já no período noturno, esses artífices, acompanhados de suas esposas, deviam expor as suas danças e seus batuques.

Como sinaliza Pedro Leite, “Se em Moçambique os macondes e o museu de Nampula vão constituir o espaço de produção e apropriação pelos colonos da arte africana; em Angola o paradigma será representado pelo Museu do Dundo”¹⁰¹. As aproximações entre o Museu do Dundo e o de Nampula extrapolam a questão da apropriação da produção material dos artesãos locais e da objetificação e apropriação do outro a partir da exposição viva e permanente da população local. A conexão entre as duas instituições estabelecem-se, também, com a formação da coleção do Museu de Etnologia de Lisboa idealizado por Jorge Dias, a qual integrava uma quantidade significativa de peças de origem chokwe e makonde.

Escolas de escultores e crítica social

O roteiro do Museu de Nampula identifica duas escolas de escultores: em umbila, um tipo de madeira pesada, rija e avermelhada; e em sumaúma, uma madeira leve, macia e mais clara, utilizada para fazer as máscaras mapiko. A primeira escola, com sede em Macomia e em Mocímboa da Praia, teria como uma das características principais as representações das figuras humanas desproporcionais e de olhos fechados, tal como aparecem nas máscaras de uso ritual, assim como as representações dos europeus com “deformações físicas de intuitos críti-

¹⁰⁰ BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva. De caçadores a caça: sobas, Diamang e o Museu do Dundo. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.

¹⁰¹ LEITE, Pedro Pereira. “A emergência da escultura maconde como símbolo da moçambicanidade”. *Lusotopias Revista de Geocultura*, Coimbra, n. 2, 2015, p. 5-23. In: https://www.researchgate.net/publication/290448619_-Lusotopias_-_Revista_de_Geocultura. Acesso em 28 de dezembro de 2015.

cos”. Já a segunda escola definida como marcadamente “makonde” seria caracterizada pela preocupação “em dar vida às feições do rosto das imagens” e mostrar “equilíbrio na feitura dos conjuntos escultóricos”¹⁰².

Na visão de Soares de Castro, a arte makonde não podia ser classificada de acordo com escolas justamente pela diversidade de formas e de tipos humanos. O autor, no entanto, aproxima-se da definição das escolas no que diz respeito ao aspecto da crítica social presente nas esculturas produzidas em Macomia e em Mocímboa da Praia e diverge quanto às características formais dessas peças. Sobre a produção do que foi identificada no roteiro do Museu como escola de Macomia e Mocímboa da Praia, Castro afirma:

Em Macomia, Mocímboa da Praia e Quissanga já se pode falar abertamente de artes plásticas em madeira, de inspiração regionalista e, logo, com bem definidas características populares. O escultor procura e consegue retratar pessoas conhecidas com os trajes ou os costumes peculiares, empenhadas em cenas da vida doméstica, e embora não alcance reproduzir fielmente os modelos, dá-lhes contudo expressões fisionômicas muito semelhantes, que traduzem o seu bom ou mau humor, a respeitabilidade que lhes assiste ou o ridículo que insinua. Descobrem-se nas estatuetas de Macomia propósitos sociais de tendências críticas, sem preferência por qualquer dos sexos; o gosto por figuras miniatúrais, isoladas; sentido estético e decorativo muito desenvolvido e cultivado¹⁰³.

A descrição de Castro sobre as esculturas caricatas que representam o homem branco assemelha-se à representação teatral do funcionário colonial branco da encenação do massacre de Mueda (1960), filmado por Ruy Guerra em 1979¹⁰⁴. O referido personagem, o escrivão da administração de Mueda, é representado de maneira caricata com um par de óculos e um enorme nariz curvado de plástico, além de uma barriga protuberante produzida com um enchimento. De acordo com Castro, “Os tipos masculinos são de uma grande pluralidade de caracteres étnicos, e os artistas servem-se deles para exteriorizar as suas finas ironias. A autoridade branca é esculpida com abdômen proeminente, nariz adunco, orelhas pontiagudas, mento erguido ou sorriso desdenhoso”¹⁰⁵. Vale sublinhar que a última escola, descrita no roteiro

¹⁰² Op. cit., p. 14.

¹⁰³ CASTRO, Soares de. Artes plásticas no norte de Moçambique. In: Boletim do Museu de Nampula, v. 2, 1961, p. 123.

¹⁰⁴ GUERRA, Ruy (Dir.). *Mueda, Massacre e Memória*. Filme ficção. 80 min. Maputo: Instituto Nacional de Cinema, Maputo, 1979.

¹⁰⁵ Idem.

como especialmente makonde, corresponderia justamente à escola mais presente no mercado da arte makonde e, portanto, ao estilo recorrente nas encomendas feitas em Moçambique pela população de origem portuguesa.

Figura 11. Máscaras mapiko com representação de homem branco (Tanzânia)¹⁰⁶.

Diferente da visão exposta no roteiro do Museu de Nampula, para Simões, além da caricatura ser uma das marcas da escultura makonde, a sua produção necessitaria de um estudo crítico:

(...) o escultor maconde é um autêntico caricaturista, especialmente quando reproduz tipos humanos de etnias diferentes da sua. Neste aspecto fundamental da sua arte está ainda por fazer um estudo crítico devidamente documentado, em que se analise em profundidade toda a gama de humanismo que nos podem fornecer os anónimos escultores de madeira do povo maconde¹⁰⁷.

A crítica social, no entanto, não se restringia à arte escultórica de origem makonde. Diante da violenta repressão aos protestos contra o colonialismo português, especialmente nas décadas de 1950 e 1960, manifestações artísticas de campos diversos, como música, dança, literatura e artes plásticas, passaram a expressar críticas ao referido regime nos seus respectivos repertórios. No caso das esculturas de origem makonde, observavam-se aspectos caricatu-rais na representação de figuras chaves do colonialismo. No Museu de Nampula, por exem-

¹⁰⁶ In: <https://br.pinterest.com/pin/486318459737556958/>. Acesso em março de 2016.

¹⁰⁷ ALBERTO, Manuel Simões. Notas sobre algumas colecções etnográficas do museu dr. Álvaro de Castro. Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Cinquentenário do Museu Dr. Álvaro de Castro, 1913-1963. Vol. 5. Lourenço Marques, 1963, p. 114.

plo, encontram-se esculturas que representam com esse teor o administrador colonial, o secretário da administração e, inclusive, o próprio makonde assimilado aos costumes ocidentais.

Na mesma linha da crítica social associada à caricatura, na dança mapiko, alguns personagens coloniais aparecem representados através das performances e da máscara mapiko¹⁰⁸. De acordo com Hedges e Chilundo¹⁰⁹, essas formas de crítica social surgiram como uma defesa da soberania e do patriotismo cultural tradicional em oposição ao colonialismo. Os autores destacam que as esculturas makonde são vistas no meio intelectual urbano e no campo internacional das artes como um elemento da cultura nacional. Esta visão, portanto, opõe-se à suposta valorização de determinados aspectos da arte makonde divulgados em diversas publicações do período colonial¹¹⁰. No referido contexto, normalmente, ressaltam-se as habilidades inerentes ao grupo sob o ponto de vista étnico e/ou racial e em uma perspectiva determinista¹¹¹.

1.1.2 Museu de Nampula e ciência colonial

Parte considerável da bibliografia sobre arte makonde produzida em Moçambique durante o período colonial e sobre os significados do conceito de arte na referida conjuntura foi publicada em 1960 e 1961 no *Boletim do Museu de Nampula*, já mencionado. O principal autor a descrever de maneira mais densa acerca de ambos os temas é Soares de Castro, citado anteriormente, um dos principais colaboradores do Museu de Nampula e responsável pela produção de diversos inquéritos e relatórios sobre aspectos históricos e culturais de Moçam-

¹⁰⁸ A fabricação de máscaras entre os makonde, normalmente, tem uma função ritual e é praticada exclusivamente pelos homens iniciados. No contexto dos rituais de iniciação e dos ritos fúnebres, a máscara mapiko representa o espírito de um ancestral despertado e conduzido à cerimônia.

¹⁰⁹ HEDGES, David; CHILUNDO, Arlindo. “A contestação da situação colonial, 1945-1961”. In: *História de Moçambique*, vol. 3. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane/Departamento de História, 1993, p. 230-231.

¹¹⁰ No período pós-independência se mantém a possibilidade da crítica social e da manifestação do posicionamento político por meio da dança mapiko em contextos em que os grupos se organizam e se apresentam de forma mais independente. Johansen e Paolo Israel, estudiosos da dança mapiko executada na cidade de Dar es Salaam e no Planalto de Mueda, respectivamente, dão destaque às transformações e à atualidade da cerimônia a partir das letras das músicas e das máscaras que fazem referência à história política contemporânea de Moçambique.

¹¹¹ PEREIRA, Alberto Feliciano Marques. *A arte de Moçambique*. Lisboa: Governo Geral de Moçambique, 1966.

bique¹¹². No referido boletim, o tema da cultura material é compartilhado com artigos que abordam diferentes questões relacionadas ao projeto colonial em Moçambique, como a influência da língua portuguesa no kiswahili, o problema das pragas no plantio de algodão, a cultura do tabaco em estufa, a língua portuguesa nas escolas etc.

A produção e a publicação conjunta dos referidos temas ilustram a imbricação já mencionada do estudo da cultura material e da produção de arte realizada por grupos locais com os estudos sobre a colônia. A monografia de Jorge Dias sobre a população makonde de Moçambique (1956-1961), juntamente com seus relatórios secretos produzidos no contexto das campanhas de investigação, é um exemplo emblemático dessa relação. No âmbito da produção da monografia, o conhecimento etnológico ou antropológico da população makonde encontrava-se a serviço do governo colonial, interessado no controle de seu domínio sobre a população estudada, mas também nas potencialidades produtivas e geopolíticas.

O Boletim correspondia ao veículo de publicação dos “trabalhos inéditos com mérito científico e literário” consolidado pela Associação dos Amigos do Museu de Nampula e cujos colaboradores eram os seus próprios sócios¹¹³. De acordo com o estatuto da associação, um dos seus objetivos era o de “contribuir para os trabalhos de investigação científica efectuados ou a efectuar na província, especialmente relativos ao conhecimento e valorização dos meios físico e biológico, incluindo humano, nos seus aspectos económico e social”¹¹⁴. Para esse efeito, a associação se firmava como colaboradora dos “obreiros do desenvolvimento do Distrito e da Província”, dos seus serviços públicos, autarquias locais e governo. A referida colaboração também era dirigida às instituições ligadas à investigação, cultura, arte e património do país, como o Instituto de Investigação Científica de Moçambique, a Sociedade de Estudos de Moçambique, a Comissão dos Monumentos e Relíquias Históricas, o Núcleo de Arte, o

¹¹² Soares de Castro, a partir da década de 1940, assumiu cargos administrativos em diferentes localidades de Moçambique. Em 1945 colaborou com a Missão Antropológica de Moçambique, integrando a Brigada do Vale do Zambeze, na qual foi responsável pela recolha e catalogação das plantas medicinais de Gorongosa (província de Sofala).

¹¹³ Na lista dos principais sócios honorários, uma série de funcionários do regime colonial, principalmente ligados a ocupações administrativas e militares, como almirantes, comandantes, inspetores administrativos, tenentes, intendente, major, engenheiros, dentre outros. Na referida seleção de catorze sócios honorários identificados “a letras de ouro”, “dado o interesse e apoio moral” dispensado ao museu, apenas uma mulher: Exma. Sra. D. Maria Emília Correia de Barros. *Boletim do Museu de Nampula*, vol. 1, 1960, p. 152.

¹¹⁴ Op. cit., p. 158.

Círculo de Cultura Musical, o Cine-Clube e o Arquivo Histórico, além das missões científicas nacionais que passassem pelo distrito de Nampula.

Figura 12. Capa do Boletim do Museu de Nampula, 1960.

Outro objetivo da associação era o de promover o “intercâmbio com todas as instituições culturais da Província, províncias ultramarinas, Metrópole, Brasil e outros países estrangeiros”. O próprio Boletim do Museu de Nampula se apresenta como um meio de divulgação internacional da instituição e dos estudos produzidos pelos membros da Associação Amigos do Museu de Nampula¹¹⁵. Como ilustração da inserção do museu em um contexto de investigação e interesse internacional de caráter científico e colonial, cito a mensagem do professor do Instituto de Estudos Portugueses da Sorbonne, Léon Bourdon, registrada no livro de ouro

¹¹⁵ Como exemplo de interesses correlatos encontra-se a solicitação do diretor do Departamento de História da Universidade de São Paulo por objetos dos campos da arte, etnografia, história, dentre outros, destinados à formação de uma coleção referente a Moçambique do Museu da África Portuguesa que seria construído nesta universidade. O pedido foi feito ao Presidente da Seção de Ciências Sociais da Sociedade de Estudos de Moçambique, Homero Ferrinho, que por sua vez escreveu, em 1968, uma circular à administração do concelho de Porto Amélia. Cota: AHM. Seção Especial/Administração do Concelho de Porto Amélia, Assunto: Museus. s/n.

do museu, em setembro de 1955, assim como a visita realizada pelo folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), em 1963.

No livro de registro de depoimentos sobre a visita ao museu, o professor Léon Bourdon faz alusão à imagem do português afetuoso que mantém uma relação harmoniosa com a população do território colonizado¹¹⁶:

O Museu de Niassa Regional é um testemunho do tradicional interesse da ciência portuguesa pelas culturas indígenas dos territórios ultramarinos. Zurara nos conta como o Infante Dom Henrique ordenava que os chefes das caravelas levassem para Lagos todos os documentos etnográficos que permitissem um maior conhecimento sobre o tipo de vida dos povos da costa ocidental da África. E o canto X dos Lusíadas é, em grande parte, um tratado etnográfico de todo o Oriente português. Mas a iniciativa dos organizadores do Museu de Nampula tem um alcance ainda maior. É a prova indiscutível da afeição – Eu diria que quase ternura – ou melhor o “carinho” – que as autoridades da província de Moçambique continuam a demonstrar às pessoas que eles devem conduzir ao caminho da civilização sem fazê-los perder aqueles seus costumes que são compatíveis com a dignidade humana. E, como tal, merece os elogios e encorajamentos, não só dos acadêmicos, mas de todos aqueles a quem nada que é humano lhes é estranho¹¹⁷.

¹¹⁶ O sentimento que permeia essa relação está presente no conceito de lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Cláudia Castelo, a partir da leitura de Freyre, define o lusotropicalismo como a capacidade de adaptação dos portugueses aos trópicos, não por interesse político ou econômico, mas por empatia inata e criadora. Nas suas palavras, esse conceito viria associado à origem étnica híbrida dos portugueses pelo seu contato com mouros e judeus na Península Ibérica. De acordo com Thomaz, nas viagens de Freyre, realizadas a convite de Salazar, por Cabo Verde, Guiné, Angola, Moçambique e Índia, ele identifica a marca de uma nação lusa que une o Brasil a esses países. Essa identidade lusa fundada em países tropicais, ou *lusotropical*, é caracterizada pela adaptabilidade ecológica mencionada, mas também pela suposta disposição à miscigenação racial e cultural. Na mesma direção, THOMAZ, Omar Ribeiro. “Do saber colonial ao luso-tropicalismo: “raça” e “nação” nas primeiras décadas do Salazarismo”. In: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. CASTELO, Cláudia. “O lusotropicalismo e o colonialismo português tardio”. Buala, 2013. <http://www.buala.org/pt/a-ler/o-lusotropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>. Acesso em 12/11/2013.

¹¹⁷ Tradução da autora. No original: “*Le Musée Regional du Niassa est un témoignage du traditionnel interet de la science portugaise pour les cultures indigènes de l'outre-mer. Zurara nous raconte déjà comment l'Infant Dom Henrique ordonnait aux capitaines de ses caravelles de ramener à Lagos tous les documents ethnographiques susceptibles de mieux faire connaitre le genre de vie des peuples de la côte occidentale d'Afrique. Et Le chant X des Lusíades est em grande partie un traité ethnographique de tout l'Orient portugais. Mais l'initiative des Organisateurs du Musée de Nampula possède une portée plus lointaine encore. Elle est la preuve indiscutable de l'affection –je dirais près que de la tendresse – ou mieux du “carinho” – que les autorités de la province de Moçambique ne cessent de manifester pour les populations qu'elles doivent conduire sur le chemin de la civilisation sans rien leur faire perdre de celles de leur coutumes qui sont compatibles avec la dignité humaine. Et a ce titre elle mérite les éloges et les encouragements, non seulement des savants, mais encore de tous ceux à qui rien de ce qui est humain ne demeure étranger*Boletim do Museu de Nampula, vol. 1, Nampula, 1960, p. 163-64.

Figura 13. Câmara Cascudo entre estatuária e tambores makonde no Museu de Nampula. Fotografia de Ed Keffel (revista O Cruzeiro, 1963)¹¹⁸.

A presença do catolicismo no norte de Moçambique marcada pelas missões na região do Planalto de Mueda conduziu à produção do que ficou conhecido como “arte religiosa makonde”, voltada para o fabrico de imagens associadas ao cristianismo, como santos, Jesus Cristo, presépios etc, além de objetos utilizados nos cultos. O papel das referidas missões evangelizadoras é destacado no depoimento do Bispo de Nampula, D. Manuel de Medeiros Guerreiro em visita ao mesmo museu:

Visitei com muito interesse este Museu Regional onde já se pode admirar abundante material etnográfico inteligentemente ordenado, que facilitará aos estudiosos o conhecimento de antigos usos e costumes das populações do Niassa que a Divina Providência confiou à acção evangelizadora e civilizadora de Portugal para as elevar do seu primitivismo religioso, social e cultural ao conhecimento do verdadeiro Deus e da Sua Santa Lei, e a uma vida civilizada e cristã em que a caridade fraterna deve ser a norma das relações entre os homens. Vão os merecidos louvores ao ilustrado e

¹¹⁸ Publicada em: <http://www.memoriaviva.com.br/cascudo/foto009.htm>. Acesso em abril de 2016.

competente organizador Ex.^{mo} Sr. Adelino Pereira e aos seus colaboradores nesta interessante e útil iniciativa¹¹⁹.

Em 1961, Soares de Castro, no seu “Plano de Recolha e Catalogação da Filosofia Sentenciosa e do Folclore dos Negros de Moçambique”, sinaliza para a importância da associação, organizada em Seções de Estudo, se comprometer com a investigação, organização e divulgação de conhecimentos nas áreas da pré-história, história, etnografia, etnologia e línguas (na altura definidas como dialetos) dos povos makua, lómue, maca, chirima, ajaua, nianja e makonde. Nesses estudos, Castro chama a atenção também para a relevância do estudo da literatura gnômica e do folclore desses grupos. Castro justifica a importância dos referidos estudos na crítica sobre a relação dos europeus com o outro africano, demasiadamente restrita à divulgação da sua civilização em detrimento da percepção da civilização do “primitivo”. Esse conhecimento sobre o outro, na visão de Castro, deveria ser produzido a partir do estudo da literatura sentenciosa e do folclore, conforme explicita o autor: “Na literatura sentenciosa procuramos a sabedoria ou filosofia popular com intuítos de controlo social; no folclore buscamos, por assim dizer, os efeitos, as consequências psicológicas desse controlo ou as reacções espontâneas por ele originadas na medida em que se foi tornando tradição”¹²⁰.

De acordo com Soares de Castro, o artista, portanto, o poeta, o narrador, o pintor, o escultor, o arquiteto, interpretaria em sua produção o pensamento do filósofo, do teólogo ou da elite intelectual, responsáveis pela criação da literatura gnômica da “tribo”. Além da influência do pensamento social expressa nesta literatura, o artista também se inspiraria no povo de quem teria herdado o temperamento e a personalidade. Seguindo essa premissa, Castro conclui que a arte, produzida pelos seus representantes mencionados, seria necessariamente popular e deveria ser examinada à luz do folclore.

Na classificação do autor, o estudo da literatura gnômica se debruçaria sobre provérbios, adivinhas, baladas, lendas, contos, fábulas, tabus, superstições, regras de etiqueta, lengalengas, direito consuetudinário, direito de propriedade, cultos rurais e chefias carismáticas (emblemas, símbolos de autoridade, bastões de comando, bancos ou cadeiras de soba, tatuagens, vacinas, topetes e dentes limados, e sinais exteriores de chefia). Já as expressões do fol-

¹¹⁹ Idem, p. 183.

¹²⁰ CASTRO, Soares de. “Plano de Recolha e Catalogação da Filosofia Sentenciosa e do Folclore dos Negros de Moçambique”. In: Boletim do Museu de Nampula, vol. 2, 1961, p. 177-178.

clore, descritas numa lista significativamente maior, seriam representadas pela mímica (trejeitos, jogo fisionômico), toponímia, saudações, juramentos, poesia, música e instrumentos, danças e folguedos, habitação, pintura, escultura, gravação, desenho, tatuagens e mutilações com intuitos de embelezamento de grupo, clã ou tribo, amuletos, talismãs e adornos, penteados e pentes, cosméticos, higiene do corpo e da habitação, trajes regionais, alimentação e bebidas, medicina, magia e farmacopeia, folclore religioso e ciência popular.

Em síntese, os estudos deveriam seguir o indicativo de classe social, sob ponto de vista dualista: os chefes e a elite intelectual produziram literatura gnômica e o povo produziria folclore. A preocupação de Soares de Castro dizia respeito à relação dos portugueses com o africano no processo de dominação colonial¹²¹. Assim, o autor afirma:

(...) o estudo da mentalidade macua ou de qualquer outro agrupamento gentílico limitado a certo espaço geográfico, chegado, muenado ou regedoria dos seus dirigentes e mentores como a ciência, a arte e as instituições das camadas populares, visto que só através dessas manifestações de vitalidade se pode concretamente chegar ao conhecimento do padrão cultural adoptado, e por ele aquilatar da capacidade do grupo para evoluir segundo um certo ritmo de tempo e mediante o emprego de determinados processos ou fórmulas de assimilação¹²².

Na mesma direção de Soares de Castro, Alberto Feliciano Marques Pereira¹²³ considera que a arte produzida pela população negra de Moçambique era peça chave para se conhecer mais sobre a psicologia, os hábitos e a visão de mundo de determinados grupos. Sobre a produção de esculturas, ele afirma que elas são “páginas vivas da etnografia”, um campo acadêmico em processo de consolidação em Portugal a partir das expedições em África. Nessa perspectiva da cultura material enquanto objeto da etnografia, realizou-se uma significativa coleta de objetos durante a Missão de Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português, coordenada por Jorge Dias, que resultou em uma exposição de arte makonde e no projeto de um museu de etnologia em Portugal.

¹²¹ A preocupação pelo assimilacionismo em Moçambique por parte do autor se assemelha às questões levantadas por Jorge Dias nos seus relatórios elaborados no contexto da Missão de Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português, como veremos no capítulo 2.

¹²² Idem.

¹²³ General e Professor do Instituto S. de Ciências Sociais e Política Ultramarina, administrador da Circunscrição dos Macondes em 1948 e 1949, e colecionador de arte.

1.1.3 Exposição em Portugal

A exposição “Vida e Arte do Povo Maconde”¹²⁴, montada a partir de uma iniciativa da Missão dos Estudos das Minorias Étnicas, em 1959, foi a primeira dedicada exclusivamente à arte makonde realizada em Portugal¹²⁵. Para a exibição, sediada no Secretariado Nacional da Informação, foram reunidos imagens, objetos e gravações coletados nas campanhas de 1957 e 1958¹²⁶. De acordo com o pequeno catálogo da exposição, a divulgação das representações materiais e imateriais da cultura makonde tinha como meta “(...) chamar a atenção dos Portugueses da metrópole para o que se está a fazer e, sobretudo, para o que ainda se está por fazer”¹²⁷. Portanto, nesse contexto, o material coletado pela missão, mais do que divulgar a “vida e arte do povo makonde”, tinha como objetivo difundir e propagandear as ações do governo colonial, em especial, o investimento no campo da pesquisa em Moçambique. Não obstante, a mesma publicação expõe que, em princípio, o material coletado pela Missão foi levado a Lisboa com o intuito de se formar o acervo de um “futuro museu do povo português de aquém e de além-mar”.

A mostra iniciou o processo de elaboração do que viria a ser o Museu de Etnologia do Ultramar¹²⁸, fundado na cidade de Lisboa, em 1965, sob a direção de Jorge Dias, que sempre esteve à frente do projeto. Antes da criação do museu, no entanto, esta coleção com mais de 300 objetos de origem makonde integrou outros acervos, como o do Museu Escolar, ligado ao Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, criado por Jorge Dias em 1960. Foi este conjunto de objetos que compôs o núcleo principal do Museu de Etnologia do Ultramar. A coleção ma-

¹²⁴ *Vida e Arte do povo Maconde na Sala de Exposições do Secretariado Nacional da Informação*. Catálogo. Lisboa, Palácio Foz, 1959.

¹²⁵ Em conversa realizada em Lisboa com Rui Pereira, em setembro de 2013, ele afirmou que essa foi a primeira e única exposição exclusivamente sobre arte makonde realizada em Portugal.

¹²⁶ DIAS, op. cit.

¹²⁷ Trata-se de uma publicação sem imagens das obras, com a contextualização da exposição e uma lista com os tipos de objetos utilitários, objetos rituais e instrumentos musicais integrantes da coleção exposta, além de uma breve descrição de algumas práticas culturais, como os rituais de iniciação masculina e feminina.

¹²⁸ Em 1975, com a queda do Estado Novo e a eliminação do Ministério do Ultramar, o termo *ultramar* é eliminado do seu nome. Nesse mesmo ano o museu passa a ocupar sua atual sede, um edifício construído para essa finalidade no Restelo. Por falta de recursos o museu fica fechado entre 1977 e 1985. Em 1989 o museu passa a se chamar Museu Nacional de Etnologia. In: MAXIMINO, Paulo. *Contextos, condições e processos de recolha e incorporação de coleções*: Abordagem a partir do Museu Nacional de Etnologia. Dissertação. Universidade Nova de Lisboa, 2009.

konde era exposta junto a outras coleções de objetos produzidos em diferentes países africanos, mas principalmente daqueles sob o domínio colonial português. Sobre os propósitos do museu e sob forte influência do evolucionismo cultural, Jorge Dias afirma:

O nosso museu (...) não pode aspirar a ser muito mais do que um Museu do Homem Português, que procura documentar, sob o ponto de vista cultural, a história da evolução do povo português desde a pré-história até à sua constituição como povo histórico, e seguidamente o período da sua expansão ultramarina e os contactos que estabeleceu com os diferentes povos da Terra. Desse modo, ele será ao mesmo tempo um Museu Nacional e um Museu que dá uma visão panorâmica geral da História da Humanidade. Por meio dos exemplos actuais dos povos metropolitanos e ultramarinos, podemos dar uma visão panorâmica de toda a longa e dura vida da humanidade na sua luta pela subsistência e sobrevivência. Assim, os Bochimanes ilustrariam as sociedades colectoras e caçadoras, os Hereros, as sociedades pastoris, os Macondes, os Ovimbundo, os Mandinga e mesmo os Rionoreses, as sociedades agricultoras ou agropastoris; etc¹²⁹.

Com o objetivo de se criar o Museu de Etnologia, esse primeiro acervo foi se ampliando a partir da aquisição de objetos pertencentes a organismos do Ministério do Ultramar, dentre outras instituições, e a colecionadores particulares, que algumas vezes faziam suas compras com orientação do próprio Jorge Dias¹³⁰. O hábito de se colecionar “arte makonde” por parte dos colonos em Moçambique foi um dos assuntos recorrentes nas conversas e entrevistas realizadas com escultores makonde. Esse é o caso da coleção de arte makonde do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, composta por 135 objetos reunidos entre 1940 e 1974 em Moçambique por Maria Luísa da Silva e Manuel dos Santos Soares, respectivamente, radialista da Rádio de Moçambique e engenheiro técnico agrário.

¹²⁹ DIAS, Jorge. “Alguns problemas dos museus etnológicos”. Reunião do dia 31 de maio de 1966 no Museu de Etnologia do Ultramar. Apom-Associação Portuguesa de Museologia, Boletim, n. 1, Janeiro de 1967, Lisboa.

¹³⁰ A este acervo também foram agrupados objetos de origem portuguesa, como a cerâmica de Barcelos, por influência da preocupação de Jorge Dias relativa às mudanças culturais, presente nas suas pesquisas em comunidades camponesas do norte de Portugal, temática desenvolvida por Macagno. MACAGNO, Lorenzo. “Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique”. In: *Afro-Ásia*, n. 28, Salvador, 2002.

Figura 14. Esculturas da coleção de arte makonde do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra. Século XX, Moçambique¹³¹.

Vida e Arte do povo Maconde é a primeira publicação portuguesa dedicada exclusivamente aos makonde de Moçambique. A sua circulação, além da referida exposição, intensificou o interesse dos portugueses pela “arte makonde”, já conhecida no país desde o início da década de 1950 por meio da venda de algumas esculturas coletadas no Planalto de Mueda durante a missão católica conhecida como Missão de Bomela, instituída em 1950 na região oeste do planalto¹³². Essa temática mais geral, portanto, a procura pela arte makonde por parte dos portugueses em terras moçambicanas no período colonial, assim como a sua produção e venda, foram assuntos abordados, especialmente, pelos escultores entrevistados, Chilavi e Pitamwiu.

Algumas imagens comumente associadas à população makonde, desde o período colonial até a atualidade, tanto em Moçambique quanto em Portugal, também estão reunidas nesse pequeno livro. Tais ideias, baseadas no exotismo, primitivismo e imobilismo imputados às sociedades africanas de maneira geral, são apresentadas logo nos primeiros parágrafos da seção “O povo Maconde”. Neste trecho, o referido grupo é definido como “um povo curioso e com excepcional vocação para as artes plásticas”, dotado de um “grande sentimento de inde-

¹³¹ In: <http://museudaciencia.inwebonline.net/ficha.aspx?id=6912&src=antropologia>. Acesso em abril de 2016.

¹³² DIAS, op. cit., 1998, p. 153-154.

pendência e espírito agressivo”, características que, somadas ao seu isolamento geográfico, explicariam a “relativa pureza cultural” do grupo¹³³.

Os supostos isolamento e pureza da população makonde de Moçambique representavam um aspecto relevante para a escolha do grupo na participação de diversos estudos etnográficos produzidos no país. Como exemplo, a investigação de Carlos M. Santos Reis a respeito dos rituais de iniciação realizados entre os makonde de Cabo Delgado. Segundo o autor,

Dado o interesse etnográfico do estudo destas cerimônias para o conhecimento dos povos indígenas de Moçambique e os possíveis esclarecimentos que ele pode trazer ao complexo problema das suas origens e relações, procuramos estudá-las entre os Macondes, povo de vincada personalidade que, no Distrito de Cabo Delgado, vive rodeado por um verdadeiro amálgama de povos indígenas sem com eles se miscigenar (...) ¹³⁴.

“Pureza cultural”

O conceito de “pureza cultural” é recorrente na literatura sobre arte em Moçambique do período colonial. Pereira¹³⁵, ao analisar a produção dos artistas de origem africana nascidos em Moçambique, remete à mesma naturalização do fazer artístico. Para o autor, em qualquer canto do país seria possível encontrar a “arte nativa” produzida por homens sem qualquer formação, escola ou mestre, de maneira completamente espontânea e motivada pela ligação intrínseca com o mundo sobrenatural, denominado pelo autor como “mundo oculto de crença e misticismo”. A espiritualidade enquanto baliza para essas produções explicaria a pureza das obras e dos artistas, outro elemento a conectar todas as peças demonstrativas da “arte nativa”. Os artistas negros de Moçambique, na concepção de Pereira, produziriam uma “arte pura”, traduzida por ele como uma arte “eivada de inspiração natural, reveladora de sensibilidade, compreensão e humanismo”. A definição homogeneizante do autor sobre a referida produção artística pode ser sintetizada na passagem a seguir:

¹³³ Op. cit., 1959, p. 3.

¹³⁴ REIS, Carlos M. Santos. “A Iniciação maconde”. *Boletim da Sociedade de Estudos da Província de Moçambique*. Vigésimo quinto aniversário. Lourenço Marques, Ano XXV, Boletim n. 94-95, setembro a dezembro de 1955, p. 173.

¹³⁵ Op. cit.

A reprodução do que observa e exterioriza pela arte não é uma fotografia que procura a fidelidade do real, mas algo interpretativo, mais espiritual que material, mais oriundo da alma do que dos sentidos. É porque não existe artificialismo na sua arte, esta resulta genuína, nimbada da beleza que resulta da espontaneidade, que é inspiração pura, sem enfeites, nem fantasias¹³⁶.

Faziam parte desse tipo de produção os artistas escultores cujos nomes não são mencionados, autores de outras peças da coleção do autor, também exibidas no seu livro. Essas peças correspondem a máscaras e esculturas produzidas no sul de Moçambique, estatuetas de um artista de Vilanculos, esculturas e máscaras diversificadas de Inhaminga, distrito de Manica e Sofala, máscaras produzidas em Lourenço Marques, um bastão, máscaras e esculturas de Mugeba, no distrito da Zambézia, além das esculturas de origem makonde destacadas pelo autor. Junto com essas imagens, Pereira expõem os bustos do artista das redondezas da atual província de Quelimane, mencionado anteriormente, as únicas sobre as quais ele contextualiza minimamente a sua produção¹³⁷.

Embora Pereira considere que haja preocupação estética nas esculturas produzidas por artistas moçambicanos negros, ele afirma que não se verifica neles “esquemas estéticos” e “culto ao estetismo” presentes nos artistas europeus. Na sua perspectiva, essa diferença é um reflexo da “imaginação espiritual” inerente aos artistas negros, e a grande responsável pela motivação e pela baliza da sua criação artística. Com efeito, Pereira ignora a questão da autoria das obras produzidas pelos artistas negros de Moçambique, rotulados como representantes da “Arte pictural negra” e “Escultura negra”, e reduz as diferenças entre elas de acordo com as influências urbanas e rurais e as diferenças entre suas “culturas psicológicas”, pautadas em características de comportamento, assim como entre os nômades e os sedentários.

Conforme a tônica evolucionista comum aos trabalhos em antropologia e etnologia produzidos no contexto colonial português, a comparação é feita pelo autor a partir de referências temporais consideravelmente distantes, com destaque para a semelhança entre a “pintura negra original” e a arte produzida na Europa. A pintura produzida por artistas moçambicanos negros na década de 1960 é comparada por Pereira com os símbolos ideográficos mar-

¹³⁶ Idem, p. 41.

¹³⁷ Pereira apresenta um panorama geral da arte produzida em Moçambique em torno dos seguintes temas: 1. Arte rupestre em Chinhamapere, região do Samo; 2. Amuralhados; 3. Monumentos históricos; 4. Arte religiosa cristã: pinturas, esculturas, talha, arquitetura, prata lavrada, têmperas, vitrais; 5. Prosa e poesia; 6. Arte cênica; 7. Cinema moçambicano; 6. Aspectos picturais euro-africanos; 6. Arte negra; 7. Habitações nativas; 8. Dança e música.

cados em pedras pelos europeus no período medieval. Para ele, em ambas as produções haveria uma intencionalidade da pintura servir como testamento cultural a ser transmitido para diversas gerações.

A suposta pureza na “arte negra”, no entanto, estaria em permanente ameaça das influências europeias, capazes de transformá-la em uma produção “incaracterística e sem originalidade”. No caso da escultura makonde, as consequências das influências de grupos não africanos, incluindo os de origem indiana que podiam transmitir as técnicas da escultura e gravura em marfim, são apontadas por Alberto como a perda de “algumas das suas características primitivas e, tecnicamente, fundamentais”¹³⁸. Diferente de Pereira, ele reconhece e especifica as influências europeias realizadas, sobretudo, por missionários católicos, que estimularam a produção escultórica religiosa de cunho cristão.

Sobre o mesmo tema, Castro representa o contato com os estrangeiros e a inserção das peças em um mercado internacional como uma ameaça à “marcha natural” da referida produção. Para o autor, “as invasões estrangeiras” teriam desviado o artista “da sua verdadeira rota, chamando-o a copiar obras escultóricas de importação”, o que resultou em uma “indústria rendosa, e com ela a turbção das cristalinas fontes de origem”. A arte sacra, os bustos, as caixas, cofres, baús e os bibelots, para o autor, trariam a marca inconfundível da influência asiática e europeia. As peças “genuínas”, segundo Castro, teriam menos procura e por essa razão seriam produzidas em menor quantidade.

Imbuído de muitos estereótipos, a partir dos quais muitos artistas produziam esculturas dos tipos mais valorizados no mercado em Moçambique, o autor define as “estatuetas tipicamente macondes”, como aquelas de pequena estatura com tatuagens incisas, geométricas e ramifortes no rosto e no corpo, vestindo capulanas, peles ou saias de tiras de palmeira, “entregues a costumes predilectos”: tomar rapé, fumar cachimbo, tocar instrumentos musicais; em “profissões africanas”: curandeiro, mago, adivinho, tatuador, barqueiro, bailarino; e em afazeres domésticos, como farinar cereais em pilões ou moinhos manuais, transportar água, cozinhar alimentos etc. O estilo das “estatuetas tipicamente macondes”, caracterizado, sobretudo, por representações de cenas do cotidiano, se tornou conhecido na bibliografia e no âmbito

¹³⁸ Idem, p. 41.

comercial como *binadamu*, que significa literalmente “filho de Adão” ou “humano” em kiswahili.

Em abordagem semelhante ao do catálogo da exposição *Vida e Arte do povo Maconde*, Alberto¹³⁹ atribui a relativa pureza artística ao espírito combativo e tradicionalista dos makonde que manteve a resistência diante da dominação colonial até o início do século XX:

(...) povo altivo, orgulhoso, de tradições guerreiras, tradicionalista e conservador¹⁴⁰, tendo mantido estas características em virtude do isolamento em que se tem mantido desde a sua fixação no planalto até 1917, ano em que esse isolamento foi violado pelos soldados portugueses da I Grande Guerra Mundial¹⁴¹.

1.2 Dominação e Resistências

Como vimos, era comum a referência à resistência da população makonde de Moçambique acompanhada das descrições sobre a arte produzida pelo grupo. No entanto, o *Álbum fotográfico do Museu Álvaro de Castro*, publicado em comemoração aos seus 50 anos, além de ressaltar as referidas características, “(...) altivo, orgulhoso, tradicionalista, de forte personalidade e grande sentido de independência (...)”, menciona a presença de mais de 100.000 emigrantes de Moçambique no Tanganyika “de grande vocação artística, em especial para as artes plásticas, muito conhecida em toda a África Oriental”¹⁴². Esses, seguramente não eram todos escultores; no entanto, a publicação se refere, principalmente, à população de origem makonde, grande parte dela em exílio por motivos sociais e políticos associados às difíceis condições de vida no Planalto de Mueda, em decorrência dos altos impostos, do trabalho forçado, das perseguições políticas, dentre outros fatores.

Retomando à imagem de resistência divulgada desde o século XIX na literatura de viagem e nos relatórios de funcionários contratados pelo governo colonial e a busca por objetos

¹³⁹ Op. cit.

¹⁴⁰ As características mencionadas por Simões têm como base, dentre outras práticas culturais, àquelas ligadas aos ritos de iniciação masculinos e femininos, conhecidos em língua shi-makonde, respectivamente, como *likumbe* e *ngomma*, que despertaram a atenção de diversos etnólogos em Moçambique, como Jorge Dias, Margot Dias e Veigas Guerreiro.

¹⁴¹ Op. cit., p. 112.

¹⁴² *Álbum fotográfico do Museu Álvaro de Castro* editado pelo Instituto de Investigação Científica de Moçambique por ocasião do cinquentenário do museu Dr. Álvaro de Castro. Lourenço Marques, 1963. p. 7.

nas expedições de estudos, é importante destacar a figura de Karl Weule, citado na Introdução. A história da formação de coleções de objetos ligados à cultura material da população makonde remete à expedição de Weule, realizada em 1906, no extremo sul da então África Oriental Alemã¹⁴³. Dentro de um programa de estudos antropogeográficos fomentado pelos Serviços Imperiais Coloniais do governo alemão¹⁴⁴, esta viagem consistiu em quatro meses de trabalho de campo, durante a qual Weule teve contato, especialmente, com as populações yao, makua, nguni e makonde.

Os quatro grupos mencionados em seus relatos de viagem tinham grande mobilidade entre as margens sul e norte do Rio Rovuma impulsionada, sobretudo, pela violência dos regimes coloniais da Alemanha, de Portugal e da companhia majestática, Companhia do Niassa, além das razias com grupos locais. A expedição de Karl Weule junto às populações mencionadas cumpria objetivos específicos do regime colonial alemão. Um estudo sobre a população makonde do Tanganyika interessava particularmente aos Serviços Imperiais Coloniais no intuito de controlar melhor o referido grupo, na altura, conhecido como grandes “evasores de impostos”. Tendo em vista a necessidade dos administradores coloniais de manter essa população sob controle, “os makonde deveriam viver ‘por razões políticas’ em povoações concentradas, preferencialmente na planície”¹⁴⁵, portanto, nas zonas baixas.

A recepção de Weule pela população makonde do Tanganyika, aparentemente, teria sido marcada por aspectos divergentes. Segundo Liesegang, por um lado, a população via no encontro com o professor alemão uma possibilidade de exibir suas danças e músicas e, posteriormente, ser escolhida para se apresentar em ocasiões festivas. Por outro lado, havia também certa desconfiança nesse contato, levando em consideração a consciência deste grupo sobre a intenção da administração colonial em transferi-lo do planalto para a planície e mantê-lo sob

¹⁴³ Durante a Primeira Guerra, as tropas inglesas tomaram posse desse território sob domínio da Alemanha, o qual abrangia a região dos países conhecidos hoje como Tanzânia, Burundi e Ruanda. Após a dominação inglesa, a atual Tanzânia passou a ser denominada como Tanganyika.

¹⁴⁴ O Conselho Colonial, um grêmio consultivo da Repartição Colonial do Ministério dos Negócios Estrangeiros, mais tarde Serviços Imperiais Coloniais, selecionou uma comissão para elaborar um plano de investigação da terra e das colônias alemãs. Ao final da expedição, Weule deveria redigir um relatório, que em 2000 foi traduzido e editado por Liesegang no Projeto Arte Makonde ligado ao Departamento de Museus do Ministério da Cultura de Moçambique. BLESSE, 1994, apud LIESEGANG, 2000, Op. cit. p. xx.

¹⁴⁵ LIESEGANG, Gérard. Prefácio. In: WEULE, Karl. Resultados científicos de minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental. Maputo: Ministério da Cultura, Departamento de Museus, 2000, p. xix-xxv.

controle em aldeias maiores. Apesar do melindre, Weule cumpriu com um dos seus objetivos: o de coletar peças produzidas pelos grupos estudados. No caso dos makonde, foram recolhidas máscaras, estatuetas, tambores, peles ou ndonas¹⁴⁶ e tampas de frascos esculpidas, conhecidas como mitetes. Além desses objetos do norte do Rovuma, Weule também conseguiu adquirir e transportar algumas máscaras e tampas dos makonde de Moçambique. As máscaras faciais¹⁴⁷ foram privilegiadas na coleta e compuseram parte considerável do acervo de peças da África Índica do recém-fundado *Grassimuseum* (Leipzig), sob direção de Karl Weule. É nesse mesmo museu que, em 1928, parte da referida coleção foi exposta pela primeira vez como resultado dos estudos realizados pelo então diretor sobre as populações da África Índica¹⁴⁸.

Além da coleta de objetos, da monografia publicada em 1908 sobre a referida viagem, das fotografias e desenhos, fizeram parte do *corpus* documental resultante da expedição algumas filmagens realizadas no Planalto de Newala. As gravações, nas quais aparecem o próprio Karl Weule em contato com a população local, são exibidas, atualmente, no acervo do *Grassimuseum* (Leipzig). O contato direto com a população estudada e a coleta de objetos produzidos por um grupo que se mantinha de certa forma protegido do sistema colonial representava um capital simbólico relevante da expedição comandada por Weule. Ademais, tratava-se de uma região habitada por uma população de origem comum aos makonde de Moçambique, sob domínio de Portugal, nação em constante tensão com a Alemanha em razão da disputa comercial e territorial do extremo norte de Moçambique, como veremos a seguir¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cilindros de madeira usados nos lábios.

¹⁴⁷ As máscaras normalmente se dividem em figuras antropomorfas e zoomorfas e podem ser tanto do tipo facial (usada na frente do rosto) quanto do tipo capacete (encaixada na cabeça), como é o caso das máscaras mapiko. Essas diferenças nas formas são observadas ao norte e ao sul do Rovuma, utilizadas nos ritos de iniciação.

¹⁴⁸ BLESSE, Giseler. *Moderne Makondeplastik: Kunst aus Ostafrika*. Catálogo. Museum für Völkerkunde zu Leipzig, 1984.

¹⁴⁹ Importante destacar que a Alemanha, no mesmo período, entre o final do século XIX e o início do século XX, ameaçava também o poder colonial português em Angola.

Figura 15. Tambores de origem makonde coletados por Karl Weule. Tanzânia, 1906. Acervo do Museu Etnológico de Berlim.¹⁵⁰

1.2.1 Ocupação do planalto

O Planalto de Mueda encontra-se próximo de Kionga, cujo território a Alemanha havia ocupado, em 1894, dada sua localização estratégica, na foz do Rovuma, para o estabelecimento de um posto alfandegário. Essa região era descrita pelos viajantes ingleses da época como rica em minerais e especialmente em carvão. Embora as duas nações em 1887 tivessem atuado juntas para expulsar as tropas do sultão de Zanzibar na Baía de Tungue, a tensão diplomática entre elas se mantinha desde o descumprimento, por parte da Alemanha, do Tratado Luso-Germânico de Delimitação das Fronteiras (1886)¹⁵¹. O tratado estabelecia a foz do Rovuma como a fronteira do norte do território português, depois disputada pela Alemanha, que passou a reivindicar a delimitação da sua fronteira ao sul do Rio Meningani¹⁵².

Aproximadamente um mês após a ocupação alemã em Kionga, o Estado português concedeu a administração do território a norte do rio Lúrio à companhia majestática nomeada Companhia do Niassa, uma companhia privada, de capital majoritariamente britânico que, por

¹⁵⁰ Imagens de Susanna Schulz, disponibilizadas no sítio eletrônico do *Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin*. <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=209468&viewType=detailView>. Acesso em fevereiro de 2016.

¹⁵¹ PÉLISSIER, op. cit.

¹⁵² MARTINS, Ferreira. *Glórias e martírios da colonização portuguesa*. n. 54, vol. 2, Coleção Pelo Império. Lisboa: Divisão de Publicação e Biblioteca da Agência Geral das Colônias, 1939.

precaução, não fez investidas nos territórios makonde até pouco depois da Primeira Guerra¹⁵³. Os territórios da Companhia do Niassa estavam divididos entre distritos e estes por sua vez em concelhos. A ilha do Ibo, importante polo comercial do norte de Moçambique, foi entregue à administração da Companhia em 1897, e foi sede do governo dos territórios até 1902, ano em que foi transferida para Porto Amélia, atual cidade de Pemba¹⁵⁴.

Newitt define os primeiros 15 anos da Companhia do Niassa, no que diz respeito ao desenvolvimento econômico ou à criação de um estado moderno, como um “fracasso burlesco”. De acordo com o autor,

Um bando de falidos e especuladores pouco recomendáveis andava em disputa na Europa, e um conjunto igualmente pouco apetecível de mercenários e oficiais tentava, sem grande êxito, através do terror e da extorsão, arrancar dinheiro ou mão-de-obra aos camponeses africanos que caíam nas suas mãos¹⁵⁵.

Como consequência da implementação da Companhia do Niassa e do trabalho forçado nas plantações de sisal, muitos makonde que comerciavam na costa migraram para o Tanganyika ou se fixaram no Planalto de Mueda. O planalto desde o século XVIII constituía um local bastante protegido da invasão de estrangeiros e de grupos locais, devido às condições naturais, mas, também, às estratégias de proteção elaboradas pela população makonde. Rita-Ferreira descreve o referido planalto como um local cercado de “escarpas alcantiladas para o norte, sul & oeste e pelo matagal espesso e impenetrável que resulta do bosque secundário, depois de a floresta primitiva ser destruída”¹⁵⁶.

Como mencionado anteriormente, os makonde de Moçambique desde o século XIX eram conhecidos pelos europeus pela sua grande resistência diante de qualquer tipo de dominação, incluindo a rejeição ao islamismo muito presente no norte do país e entre os makonde do Tanganyika¹⁵⁷. Até 1906, como aponta Liesegang, “os europeus tinham aparecido apenas na costa ou na margem do rio, ou percorriam as zonas baixas a sul do Rio Rovuma, como ca-

¹⁵³ PÉLISSIER, op. cit.

¹⁵⁴ COMPANHIA DO NYASSA, Decreto de Concessão e outros decretos e regulamentos. Porto, 1912.

¹⁵⁵ NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Sintra: Publicações Europa-América, 1997, p. 42, 43.

¹⁵⁶ RITA-FERREIRA, António. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982, p. 291.

¹⁵⁷ Op. cit.

çadores”¹⁵⁸. Os makonde de Moçambique encontravam-se entrincheirados em talvez 50 povoações fortificadas, conhecidas como *njengo*¹⁵⁹ e, poucos anos antes da expedição de Weule, haviam desistido das razias ao norte do Rovuma.

Por medo de ser destruído pelo confronto com os makonde dos planaltos de Mueda e de Macomia, o governo colonial organizou a Campanha de Moçambique para iniciar o que ficou conhecido como “pacificação do povo makonde”, levada a cabo em 1916. António Augusto Pereira Cabral¹⁶⁰, então Secretário de Negócios Indígenas, descreve os makonde, juntamente com os ajaua, como as únicas “tribos” que se “conservaram insubmissas” à coluna comandada por António Maria Cardoso em passagem pelo Ibo até as margens do Lago Niassa, que teria definido a ocupação portuguesa no distrito de Cabo Delgado¹⁶¹.

Além da resistência makonde diante da subjugação portuguesa, Cabral também destaca os enfrentamentos com os ajauas¹⁶². De acordo com o autor, a agressividade do povo makonde contra o grupo era consequência da agência deles no comércio de escravizados controlado pelo Zanzibar: “Mavias e makondes, vítimas das investidas dos negreiros e das pilhagens e depredações dos ajauas, tornaram-se por sua vez agressivos, hostilizando quem deles procurasse aproximar-se, tornando-se necessário também submetê-los pela força”.

As investidas nos planaltos, ocupados principalmente por makondes, foram adiadas também pela limitação do poder colonial do Estado português e da Companhia do Niassa no extremo norte de Moçambique. Cabral, enquanto Secretário dos Negócios Indígenas junto ao Governo Geral de Moçambique¹⁶³, insinua que a referida restrição na ocupação dos distritos do Niassa, Cabo Delgado e Moçambique era justificada pela má administração das compa-

¹⁵⁸ Op. cit., p.xxv.

¹⁵⁹ Liesegang utiliza como fonte as publicações de Ferreira (1946) e Barbosa (1970) que tratam da expedição comandada por Neutel de Abreu ao norte de Moçambique.

¹⁶⁰ CABRAL, António Augusto. *Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique por António Augusto Pereira Cabral Secretário dos Negócios Indígenas*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1925.

¹⁶¹ Essa coluna formada por 70 soldados de origem angumbe, em 1885, acompanhou a expedição de Serpa Pinto ao interior de Cabo Delgado, por onde já havia passado Livingstone.

¹⁶² Os ajauas são descritos por Cabral (1925) como portadores de uma superioridade física e espírito bélico fruto de sua origem zulu, o que justificaria a sua participação no tráfico de escravizados com os árabes do Zanzibar.

¹⁶³ Cargo ocupado entre 1915 e 1925.

as privadas. Os referidos distritos são descritos pelo autor como os únicos territórios nos quais o europeu não poderia andar livremente sem ser “molestado pelos indígenas”.

Com exceção dos territórios sob a administração directa das companhias privilegiadas, e nestas ainda por falta de meios de comunicação, pode hoje qualquer europeu percorrer toda a Província, em todas as direcções, sem receio de ser molestado pelos indígenas. Tampouco há que recear qualquer sublevação de alguma importância. Nem chefes de prestígio, nem armas, nem espírito de resistência. A fuga é o único meio de que os indígenas lançam mão para se subtraírem às violências de que muitas vezes são vítimas. A margem direita do Chire, a Niassalândia, as regiões limítrofes e da Companhia do Niassa e a Rodésia na parte que limita com o Bárue, estão cheias de indígenas nossos, que só esperam para voltar de novo aos nossos territórios que o sistema de administração passe a ser uma coisa diferente do que tem sido até hoje (...) ¹⁶⁴.

Mouzinho de Albuquerque, governador de geral de Moçambique entre 1896 e 1897, no entanto, apresenta um quadro geral da ocupação portuguesa em Moçambique anterior à concessão da administração às companhias privadas, no qual também destaca a resistência da população local e a ausência de portugueses em Cabo Delgado. Além dos enfrentamentos acirrados que impossibilitavam o avanço para o interior do distrito, o comércio ao norte do Rovuma em território ocupado pela Alemanha também ameaçavam a ocupação portuguesa no extremo norte de Moçambique. Ao tratar da atuação de Portugal até 1894 em Moçambique, Mouzinho de Albuquerque descreve:

(...) Partindo do norte, apenas o Tungue, Mocímboa e a ilha do Ibo estavam ocupados no districto de Cabo Delgado. (...) nenhuma tentativa séria se fazia para avançar para o interior onde, de mais a mais alguns régulos poderosos, entre os quaes avultava o Mataka, assassino de tenente Valladim em 89, estavam pouco dispostos a aceitar a supremacia dos brancos. E, para cumulo de infelicidade, o commercio, que d’antes concorria ao Ibo, ia-se desviando todo para as colónias alemãs do norte. Embora muito resumidamente exposto, parece-me ficar demonstrado que o estado da provincia de Moçambique era pouco animador para quem ambicionasse um governo sossegado, livre de perigos e aventuras. Era uma provincia a conquistar em grande parte e a organizar; infelizmente em Lisboa nunca o governo se convenceu d’esta verdade (...) ¹⁶⁵.

Mouzinho de Albuquerque, em certa medida, apresenta um contexto de poucas mudanças na perspectiva da efetivação e ampliação da ocupação portuguesa do norte de Moçambique em relação ao século XVIII. Nessa direção, Alpers¹⁶⁶ destaca que, no mesmo período, a

¹⁶⁴ Op. cit., p. 22.

¹⁶⁵ ALBUQUERQUE, Joaquim Mouzinho de. *Moçambique*. Lisboa: Sociedade de Geographia, 1913, p. 47.

¹⁶⁶ ALPERS, Edward A. *Ivory and slaves*. Los Angeles: University of California Press, 1975.

costa de Cabo Delgado e as ilhas das Quirimbas estavam completamente desprotegidas, contando apenas com um punhado de soldados na Ilha do Ibo (sede do distrito a partir de 1764), onde até 1760 não havia nenhuma fortificação. Conforme o mesmo autor, a hegemonia de Portugal sobre as ilhas do norte de Moçambique e a costa de Cabo Delgado era no melhor dos casos tênue e não reconhecida pelas populações locais que participavam de frequentes investidas contra os portugueses e seus estabelecimentos. Sobre a resistência dos grupos locais, Alpers menciona os ataques recorrentes realizados pela população makonde, na década de 1760, na ilha de Vamizi.

A instabilidade da ocupação também era provocada por alguns portugueses que não pagavam à Coroa os impostos cobrados pela aquisição das terras e se aliavam à população local, inclusive para saquear embarcações de Portugal. Na descrição de um episódio ocorrido em 1765, no qual as infrações foram cometidas, Alpers cita a participação de um chefe makonde no comando do enfrentamento, compartilhado com as forças de Simão Leite, contra a tropa do Sargento-Mor de Vamizi (cargo criado em 1762) durante a captura dos saqueadores¹⁶⁷ de um navio que vinha anualmente de Damão com mercadorias.

Alpers e Rita-Ferreira¹⁶⁸, a partir da documentação portuguesa, apontam para a existência de um chefe makonde conhecido como Moanha (Mwenyi Mwanya) no Estado de Mongalo, localizado ao norte do Rovuma e na rota comercial de escravizados entre Kilwa e as ilhas das Quirimbas, transitada, especialmente, por portugueses, ingleses, franceses, árabes e swahilis. De acordo com Rita-Ferreira¹⁶⁹, “Em 1708 foram ali trucidados e espoliados vários comerciantes árabes. Só em 1766 conseguiram os Árabes derrotar esse chefe maconde e apoderar-se do porto de Mongalo”. A participação da população makonde na disputa pelos espaços comerciais internacionais em diferentes partes da costa permite vislumbrar a extensão da presença makonde entre o sul e o norte do Rovuma, além das ilhas das Quirimbas, como é o caso de Vamizi, desde o início do século XVIII.

¹⁶⁷ De acordo com Alpers, dentre os saqueadores estavam portugueses que há três anos não pagavam as taxas à Coroa pela concessão das terras que ocupavam, além de africanos locais e swahilis do Tungue.

¹⁶⁸ Op. cit.

¹⁶⁹ Op. cit., p. 292.

O maior confronto direto dos portugueses no norte de Moçambique com a principal nação que lhes ameaçava aconteceu alguns anos depois da expedição de Karl Weule. Em 1916 Portugal entrou na Primeira Guerra Mundial contra a Alemanha, com quem se confrontou ao norte do Rio Rovuma, e dentro do território de Moçambique, na região da Companhia do Niassa, da Companhia de Moçambique e de Quelimane¹⁷⁰. Tendo a Inglaterra como aliada e contando com milhares de soldados e carregadores negros de Moçambique, a maior parte deles raptados para compor as tropas portuguesas, em 1917 o exército português reocupou Kionga e organizou a Coluna dos Macondes com o objetivo de dominar os seus territórios.

Essas ações são combinadas com o enfrentamento desequilibrado com as tropas alemãs que avançaram rapidamente ao sul de Cabo Delgado e seguiram capturando oficiais e altos funcionários do regime português e ocupando postos administrativos na região da Companhia de Moçambique, atual província de Nampula. A organização e as estratégias militares precárias de Portugal levaram à sua derrota em todos os combates importantes contra os alemães, além da morte de diversos aldeões, supostamente, colaboradores da Alemanha. Esses fatos reforçaram certo apoio da população local aos alemães e à consolidação do ódio contra os portugueses¹⁷¹.

A preocupação com a morte de milhares de militares portugueses diante das tropas alemãs e com a resistência da população makonde que dispunha de armamento adquirido com os militares alemães se reflete na composição da “Coluna Móvel no território maconde”, instalada em Mabunda em 1918. De acordo com o telegrama emitido pelo Chefe dos Serviços Administrativos ao Gerente do Depósito Avançado, a coluna contava com 180 europeus, entre eles 120 oficiais e sargentos, 2000 soldados indígenas, 3000 carregadores e 70 solípedes. Era, portanto, uma tropa de mais de 5 mil integrantes de origem moçambicana, na sua grande maioria negros, e de apenas 120 portugueses¹⁷². Apesar da Coluna dos Macondes adentrar o Planalto em 1917 e ocupá-lo no início da década de 1920, só em 1929, com a perda da concessão

¹⁷⁰ TELO, António José. “Campanha de Moçambique, 1916-1918”. In: AFONSO, Aniceto; GOMES, Carlos de Matos (Orgs.). *Portugal e a Grande Guerra, 1914-1918*. Lisboa: QuidNovi, 2010, p. 427-436.

¹⁷¹ PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição. 1854-1918*. Lisboa, Editorial Estampa, 1997.

¹⁷² Cota: AHU, Telegrama 136, 12/04/1918, Caixa: Coluna dos Macondes, 1919.

da administração de Cabo Delgado pela Companhia do Niassa, é implementada a administração colonial portuguesa com sede em Mueda¹⁷³.

Com a fixação de um administrador português em Mueda, foi criado um sistema do qual participavam capitães mores e régulos, cargos criados no intuito de se forjar uma colaboração local com o governo colonial. Esses chefes, escolhidos de acordo com a posição de liderança no âmbito das aldeias, tinham como obrigação, por exemplo, controlar o trabalho na construção de estradas e, mais tarde, recrutar mão de obra para o trabalho forçado nas plantações. Entretanto, até a invasão europeia, cada aldeia do planalto era formada por 50 a 100 casas e o chefe principal tinha como missão distribuir terras, dirigir o comércio e as cerimônias religiosas, assim como decidir sobre a resolução dos conflitos. Durante a administração da Companhia do Niassa, foram agrupadas várias aldeias, cujos chefes foram submetidos a um capitão mor que, por sua vez, juntamente com outros capitães mores estavam submetidos a um régulo, responsável pela administração de um território mais extenso. Na década de 1960, o Planalto de Mueda possuía 23 regulados e 134 capitães mores¹⁷⁴.

De acordo com Adam, o papel de colaborador da administração colonial imputado aos régulos era constantemente questionado pela população local e o seu prestígio bastante limitado. Conforme um relatório redigido pelo administrador de Mueda, Francisco Alberto Fernandes, em 1957, citado por Adam¹⁷⁵, “os regedores ajudaram muito pouco a disciplinar os macondes. Velhos uns, bêbados outros, venais todos, a sua acção enquanto chefes é igual a zero”. Não obstante, West e Gentili¹⁷⁶ apontam para os privilégios adquiridos pelos régulos, especialmente, com a necessidade de se recrutar mão de obra para o trabalho forçado nas plantações de algodão. A administração colonial oferecia como contrapartida a utilização do

¹⁷³ Entre 1894 e 1929, o estado português concedeu a administração de Cabo Delgado e do Niassa à Companhia do Niassa, uma companhia privada de capital majoritariamente britânico, que por prudência não fez investidas na região dos maconde até pouco antes da I Guerra Mundial. In: PÉLISSIER, Op. cit., 1994.

¹⁷⁴ ADAM, Yussuf. “Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento”. In: *Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Edição especial Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

¹⁷⁵ Idem, p. 14.

¹⁷⁶ WEST, Harry G. “Poder e a Paisagem Social em Mudança na Mueda, Moçambique”. In: DOMINGOS, Nuno; PERALTA, Elsa (Orgs.). *A Cidade e o Império: Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais*. p. 167-220. Lisboa: Edições 70, 2013. GENTILI, Ana Maria. “A subversão no Distrito de Cabo Delgado entre 1950 e 1960 segundo as fontes administrativas locais”. In: *Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Ed. esp. Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 103-116, out. 1993.

mesmo tipo de mão de obra nas plantações pessoais desses chefes, o que, em última instância marcava a posição de superioridade na hierarquia social do planalto.

1.2.2 Etnologia e Antropologia portuguesas no norte de Moçambique

Embora as tensões entre Alemanha e Portugal sejam latentes em relação à história de Moçambique até o início do século XX, no campo da ciência a aproximação entre os dois países é representada pelo antropólogo português Jorge Dias (1907-1973), que fez seu doutorado na Universidade de Munique e foi responsável pela produção da monografia *Os macondes de Moçambique*. Como emblema da referida aproximação científica temos também o exemplo da etnomusicóloga alemã Margot Dias (1908-2001)¹⁷⁷, responsável por um dos estudos mais importantes sobre instrumentais musicais de Moçambique e uma das autoras da monografia coordenada por Jorge Dias, com quem foi casada. O destaque dado a Jorge Dias no campo da antropologia portuguesa baseia-se, dentre outros fatores, no seu protagonismo na criação do Museu de Etnologia do Ultramar, hoje o Museu Nacional de Etnologia, conforme já citado, e por ser o responsável e principal autor do trabalho que se tornou conhecido no país como “uma das monografias etnográficas mais completas do ultramar português”¹⁷⁸.

Até a publicação da obra *Os macondes de Moçambique*, publicada em quatro volumes, entre 1964 e 1970, os trabalhos produzidos por portugueses nesse campo de investigação se restringiam ao domínio da Antropologia física ou biológica e sua vertente antropométrica¹⁷⁹. No entanto, no mesmo período, e até em período predecessor, em outros países, essa corrente

¹⁷⁷ Nascida na Alemanha e formada em Música pela Academia Nacional de Música em Munique, Margot Dias deu início às suas atividades de etnóloga e etnomusicóloga em Portugal, em 1948, enquanto bolsista do Instituto de Alta Cultura do Ministério da Educação Nacional, na seção de etnografia do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular e, posteriormente, como investigadora do Centro de Estudos de Antropologia Cultural (1962), ambas instituições dirigidas à época por Jorge Dias. Dentre as publicações de Margot Dias, destacam-se as obras *Instrumentos Musicais de Moçambique* e *O fenómeno da escultura maconde chamada “moderna”*. KUBIK, Gerhard (Prefácio) In: DIAS, Margot. *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa: Centro de Antropologia Cultural e Social do Instituto de Investigação Científica Tropical-IICT, 1986.

¹⁷⁸ MACAGNO, Lorenzo. “Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique”. In: *Afro-Ásia*, n. 28, Salvador, 2002, p. 116.

¹⁷⁹ A partir da literatura de Leonor Pires Martins, Matos ressalta que a medição dos corpos e das suas partes, característica da antropometria, foi utilizada nas investigações antropológicas nas colônias portuguesas, especialmente, a partir da década de 1930. MATOS, Patrícia Ferraz de. *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo*. Tese de doutorado, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2012.

da disciplina não delimitava os estudos antropológicos produzidos no continente africano. Um exemplo emblemático dessa dissonância é a obra do missionário e antropólogo suíço Henri Junod (1863-1934) sobre os tsonga de Moçambique, publicada em 1913¹⁸⁰.

Como destaca Pina Cabral¹⁸¹, a monografia etnográfica de Junod se tornou uma “referência central para todos os africanistas que dominaram o período clássico da antropologia estrutural-funcionalista inglesa”. Como ilustração da relevância deste trabalho, o autor cita que o antropólogo sul-africano Max Gluckman (1911-1975) encorajava seus alunos a estudarem os ritos de passagem a partir da obra de Junod, em detrimento das publicações do antropólogo francês van Gennep (1873-1957), especialista no referido tema. Ribeiro Thomaz¹⁸², por sua vez, destaca a importância da obra de Junod nos estudos sobre transformações sociais e a sua influência na produção de antropólogos sul africanos. Além do já citado Max Gluckman, Thomaz menciona como exemplo os trabalhos realizados por Hilda Kuper, Adam Kuper, Monica Wilson, Victor Turner, dentre outros.

A abordagem cultural nos estudos de Jorge Dias, e mais especificamente, as correntes teóricas do difusionismo alemão e do culturalismo norte-americano, no entanto, tiveram como principal influência sua experiência acadêmica na Alemanha. No período anterior à publicação da monografia *Os macondes de Moçambique*, entre os finais das décadas de 1930 e 1940, a trajetória de Jorge Dias no campo da antropologia foi marcada pela sua passagem na Universidade de Munique (1944), onde defendeu a tese de doutorado sobre a aldeia de Vilarinho dos Furnas, e pela fundação e direção da seção de etnografia do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular-CEEP (1947). Nesse período, de volta à cidade do Porto, Dias se dedicou à pesquisa de campo em comunidades rurais de Portugal, com atenção para a produção da cultura material dos camponeses das serras ao norte do país.

Em 1956, após ingressar na Escola Superior Colonial e na Faculdade de Letras como professor, Jorge Dias deu início às suas investigações nos campos da cultura e da política em Moçambique, tendo como foco a população makonde, e consequentemente, a produção de

¹⁸⁰ O título foi traduzido para o português como “Usos e Costumes dos Bantu”.

¹⁸¹ CABRAL, João de Pina. “A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições”. In: *Análise Social*, vol. XXXIV (153), 2000, p. 866.

¹⁸² THOMAZ, Omar Ribeiro. “Henri Junod, Usos e Costumes dos Bantu”. In: *Etnográfica*, vol. 15 (2), consultado em 24 março de 2016. <http://etnografica.revues.org/1005>

relatórios confidenciais, além de material para a elaboração da monografia mencionada. O interesse de Jorge Dias pela etnografia, cultivado na sua estadia de quase uma década na Alemanha e colocado em prática no norte de Portugal, se refletiu, portanto, nas suas atividades de investigação seguidas no norte de Moçambique e no Tanganyika, ligadas ao projeto colonial português¹⁸³.

Diversos autores discutiram sobre a atuação de Jorge Dias neste contexto político, como é o exemplo de Thomaz¹⁸⁴ e Macagno¹⁸⁵ que apontam para as aproximações entre as produções de Dias e o lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Macagno, em específico, sinaliza o caráter descritivo e estático do estudo sobre a população makonde de Moçambique, que tinha como referência de análise os processos de contato e as mudanças culturais já presentes nas suas pesquisas sobre comunidades rurais do norte de Portugal. Conforme aponta o autor, Dias acreditava que a investigação de pequenas comunidades ofereceria elementos fundamentais para a compreensão do caráter nacional português e da relação dos portugueses com outros povos durante a expansão colonial, numa vertente próxima ao conceito de lusotropicalismo, defendido por Freyre.

Seguindo essa linha, Thomaz¹⁸⁶ reflete sobre a afinidade de Dias, também, com o seu colega no Centro de Estudos de Etnologia Peninsular-CEEP, Mendes Correia. A aproximação com o médico e antropólogo português estaria pautada na construção da imagem do “bom português d’aquém e d’além mar” presente na produção de ambos. Mendes Correia, principal expoente da antropologia biológica em Portugal, juntamente com Santos Júnior e seus discípulos da Escola de Antropologia do Porto, empreendeu várias campanhas de investigação em Moçambique, entre 1937 e 1955.

Essas campanhas tinham como objetivo central a coleta de elementos culturais, arqueológicos e biológicos de diferentes povos do país, incluindo medidas de crânios e de outras partes do corpo, descrições de cabelo, cor de pele, formas da orelha, nariz e lábios, dentre ou-

¹⁸³ LUPI, João Eduardo Pinto Basto. *A concepção de etnologia em Jorge Dias: Teoria e método no estudo científico da cultura*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1984.

¹⁸⁴ THOMAZ, Omar Ribeiro. “‘O bom povo português’: usos e costumes d’aquém e d’além-mar”. In: *Mana*, vol. 7, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2001; *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

¹⁸⁵ Op. cit.

¹⁸⁶ Op. cit.

tros aspectos peculiares da antropologia biológica, consolidada e utilizada como instrumento do projeto colonial europeu. De acordo com Patrícia Ferraz de Matos¹⁸⁷, o próprio Mendes Correia afirma o interesse prático dessas investigações, pautado, dentre outros aspectos, na sistematização das características biológicas (incluindo robustez e vitalidade), psíquicas e culturais das populações, assim como nas suas capacidades para o trabalho.

Um dos resultados das campanhas comandadas por Mendes Correia em Moçambique, mas também da exposição colonial do Porto de 1934, foi a publicação de “Raças do Império” (1943). Nesta obra, Mendes Corrêa apresenta uma amostra da diversidade racial e cultural, dos diferentes povos sob o domínio de Portugal, a partir das caracterizações e descrições mencionadas acima. Nessa apresentação e descrição do outro africano, repleta de imagens, destacavam-se aspectos culturais supostamente “esdrúxulos” e “bárbaros” que além de atrair o leitor europeu, ilustravam o contexto da implementação de uma missão civilizadora. Dentre essas imagens, encontram-se fotografias e uma ilustração de mulheres e homens de origem makonde, a partir das quais o autor chama atenção para os adornos labiais (pelele) e as tatuagens faciais, elementos também sublinhados e representados com imagens na monografia coordenada por Jorge Dias.

Conforme aponta Pereira¹⁸⁸, nenhuma outra colônia portuguesa desse período teve como foco de interesse a coleta e sistematização de aspectos antropológicos como Moçambique. O autor justifica tal constatação ao apresentar um panorama das ações voltadas para esses fins ocorridas no país, tais como:

a criação da «Missão Antropológica de Moçambique» em 1936, a primeira a ser instituída em resposta ao determinado pelo Decreto-Lei n.º 34 478, de 3 de Abril de 1935, e a única que funcionou regularmente até 1955; a obrigatoriedade, determinada em 1936 mas só regulamentada a partir de 1945 e em vigor até 1960, de os proventos nas diferentes categorias da carreira administrativa em Moçambique se fazerem acompanhar de uma «monografia etnográfica» sobre uma das etnias da colônia; finalmente, a criação em 1956-1957 da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, especialmente dirigida a Moçambique e no seguimento da qual foi publicada, em quatro volumes, a monografia Os Macondes de Moçambique.

¹⁸⁷ MATOS, Patrícia Ferraz de. *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo*. Tese de doutorado, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2012.

¹⁸⁸ PEREIRA, Rui Mateus. “A «Missão etnográfica de Moçambique». A codificação dos «usos e costumes indígenas» no direito colonial português. Notas de Investigação”. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 1, jul./dez. 2001.

Pereira ressalta a relação direta da consolidação da Antropologia em Portugal com as ações voltadas para a política colonial. Este imbricamento pode ser considerado também como a legitimação da dominação dos povos das colônias por meio da ciência, a partir da produção de conhecimento sobre os mesmos e com o respaldo de instituições acadêmicas. Thomaz¹⁸⁹ denomina esse processo como “‘ocupação científica’ dos territórios ultramarinos” que “pressupunha não apenas a noção de que seria necessário ‘conhecer’ para melhor ‘dominar’, mas, sobretudo, a de que o processo colonizador deveria ser orientado por pressupostos verdadeiramente científicos, sob a égide de uma ‘ciência colonial’”.

No intuito de exemplificar a relação mencionada, Pereira reconstitui a história da Antropologia em Portugal a partir das medidas adotadas em Moçambique, citadas acima, além da implementação desta disciplina nas faculdades, e da criação de instituições voltadas para o ensino e pesquisa na área. De acordo com Pereira,

Depois da criação da cadeira de Antropologia na Universidade de Coimbra, em 1885, a disciplina foi ganhando lugar cativo nas faculdades de Ciências e de Medicina, entregue, regra geral, à regência de médicos, uma vez que se orientavam os estudos, quase que exclusivamente, para a vertente antropométrica. A sua aplicabilidade nas colônias, exercida ao longo das múltiplas campanhas de investigação que acima referimos e que, por norma, eram dirigidas no terreno pelos mesmos investigadores que regiam as cadeiras, foi concorrendo para uma nítida elevação do estatuto da Antropologia. Depois do Museu-Laboratório Antropológico, na Universidade de Coimbra, a Universidade do Porto criou na Faculdade de Ciências o seu Museu e Laboratório Antropológico, em 1914, à sombra tutelar do qual se abrigaria a Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, fundada em 1918 por António Augusto Mendes Corrêa e Américo Pires de Lima, entre outros.

Américo Pires de Lima (1886-1966), citado por Pereira, integrou a campanha militar realizada ao norte de Moçambique durante a I Guerra mundial, entre 1916 e 1917, enquanto médico e professor de ciências biológicas da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto. Nessa expedição, além de fomentar os estudos antropométricos de Portugal, realizados nas colônias, Pires de Lima foi um dos pioneiros no país a coletar objetos produzidos pelos makonde de Moçambique. De acordo com Matos¹⁹⁰, a estadia de Pires de Lima ao norte de Moçambique teve como sede as localidades de Palma e de Mocímboa da Praia, para onde a população makonde se deslocava regularmente no intuito de vender seus produtos aos comercian-

¹⁸⁹ THOMAZ, Omar Ribeiro. “‘O bom povo português’: usos e costumes d’aquém e d’além-mar”. In: *Mana*, vol. 7, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2001; *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002, p. 66.

¹⁹⁰ Op. cit.

tes estrangeiros, como mencionado anteriormente.

Além das descrições da fisionomia de moçambicanos e das medições dos seus corpos e de partes deles, Pires de Lima coletou mostras de espécies botânicas e zoológicas, e objetos da população makonde, posteriormente, doados ao Museu de Antropologia da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto. Hoje em dia, esses objetos estão integrados na sala de Antropologia Mendes Corrêa do Museu de História Natural da mesma instituição. Até a produção da monografia *Os macondes de Moçambique*, Jorge Dias estava inserido, portanto, em um ambiente acadêmico da cidade do Porto, pioneiro em missões antropológicas em Moçambique e sede de uma das primeiras coleções de peças makonde do país.

No período subsequente, entre 1957 e 1960, Jorge Dias se dedicou à elaboração da monografia mencionada, em parceria com seus assistentes Margot Dias e Manuel Viegas Guerreiro¹⁹¹. Jorge Dias, nessa altura, era o chefe da Missão dos Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, vinculado ao Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar, dirigida então por Adriano Moreira. Como o próprio Jorge Dias expõe em um de seus relatórios confidenciais, a missão tinha como principal objetivo o estudo monográfico dos makonde do nordeste de Moçambique por meio de várias campanhas, tendo como resultado previsto “uma monografia tanto quanto completa daquele povo”¹⁹². Os relatórios confidenciais¹⁹³ produzidos por Dias na ocasião das expedições abordam a política colonial e aspectos da região e do grupo makonde que não são expostos na monografia e, portanto, apresentam-se no presente estudo como uma importante fonte de aná-

¹⁹¹ Assim como Margot Dias, Viegas Guerreiro também foi bolsista do Instituto de Alta Cultura entre 1955 e 1970. Em 1957, foi nomeado ao cargo de primeiro assistente de Jorge Dias na Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, tendo sido promovido a adjunto do chefe da Missão em 1959. Formado em Filologia Clássica pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Guerreiro dedicou seus estudos etnográficos aos makonde de Moçambique e aos bochimane do sul de Angola. Estas investigações deram origem ao quarto volume da monografia, pertinente à sabedoria, língua, literatura e jogos, e à tese de doutorado em Etnologia sobre os bochimane de Angola, defendida na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 1969. In: FONSECA, Maria Lucinda; FERREIRA, Francisco Melo. Manuel Viegas Guerreiro: “Evocação de um mestre e amigo”. *Finisterra Revista Portuguesa de Geografia*, vol. 33, núm. 65, 1998, p. 7-10.

¹⁹² Apesar do foco sobre os makonde de Cabo Delgado, em 1957 a missão também produziu estudos acerca das “minorias estrangeiras da Província de Moçambique”, tais como os agricultores chineses, os comerciantes de origem indiana e os moçambicanos negros islamizados. Manuel Viegas Guerreiro, no mesmo período, realizou um estudo sobre os Boers de Angola. In: DIAS, Jorge; GUERREIRO, Manuel Viegas. Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português. Relatório da Campanha de 1957 (Moçambique e Angola). Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1958.

¹⁹³ Parte dos relatórios foi acessada na biblioteca do Museu Nacional de Etnologia e outra parte no Centro de Documentação e Informação do Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), ambas as instituições sediadas em Lisboa.

lise.

Em 1956, Jorge Dias fez algumas pesquisas entre Moçambique, Angola e Guiné Bissau, já como chefe da Missão dos Estudos das Minorias Étnicas, com o objetivo de planejar uma investigação mais densa sobre determinada população¹⁹⁴. A escolha pelos makonde, enquanto grupo a ser investigado pela recém-fundada missão, foi um dos temas de uma conversa por mim realizada, em Lisboa, com o professor Rui M. Pereira. De acordo com Pereira¹⁹⁵, o próprio Jorge Dias teria escolhido os makonde enquanto foco de estudo por ter se aproximado da história e da cultura do grupo através de um professor alemão, a quem admirava, durante o seu doutoramento em Etnologia na Universidade de Munique. Concomitante ao interesse pessoal do etnólogo, Pereira destacou a intenção política do Ministério do Ultramar, liderado à época por Raul Ventura, em conhecer profundamente um grupo considerado pelo regime colonial como uma ameaça em potencial à estabilidade da “província ultramarina” de Moçambique¹⁹⁶. De fato, o estudo dos relatórios confidenciais produzidos por Jorge Dias durante a Missão dos Estudos das Minorias Étnicas permitiu confirmar o interesse do governo colonial pela presença do antropólogo nas proximidades da fronteira entre Moçambique e o Tanganyika, região de fluxo contínuo da população makonde do sul para o norte do Rovuma.

A migração dos makonde de Moçambique, motivada pela busca por melhores condições de trabalho e de vida, foi combinada com a formação de grupos associativos makonde que reuniam trabalhadores migrantes e refugiados abrigados nos territórios do Tanganyika e do Zanzibar. Essas organizações reivindicavam a independência da região makonde, que abrangia parte do norte de Moçambique e do sul do Tanganyika, então colônia do Reino Unido. A preocupação do Ministério do Ultramar pautava-se, especialmente, no fato dos makonde de Moçambique seguirem numa migração contínua, acentuada na década 1950, para o Tanganyika, onde, à época, se vivia uma efervescência política pró-independência com a organi-

¹⁹⁴ DIAS, Jorge; DIAS, Margot; GUERREIRO, Manuel Viegas. *Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português*. Relatório da Campanha de 1959 (Moçambique, Angola, Tanganica e União Sul Africana). Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1960.

¹⁹⁵ Em conversa realizada durante a minha estadia em Lisboa, em setembro de 2013.

¹⁹⁶ A denominação de “província ultramarina” foi utilizada nos países africanos colonizados por Portugal a partir de 1951, com a substituição do termo “colônia”. A mudança instituída com a revogação do Acto Colonial de 1930 acompanhou a criação de uma política ultramarina portuguesa, em resposta aos problemas enfrentados com o controle das populações locais e à pressão internacional. Fez parte dessa tentativa de mudança, um suposto esforço para a implementação de uma política assimilacionista. TORRALBA, Luís Reis. *Estados Novos, Estado Novo: ensaios de História Política e Cultural*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

zação do Tanganyika African National Union-TANU, liderada por Julius Nyerere. A relação desse grupo político com os makonde de Moçambique organizados no Tanganyika e a fácil comunicação entre as duas localidades através do deslocamento pelo Rio Rovuma representavam um perigo à colônia portuguesa. Na percepção de Simoni Nchucha¹⁹⁷, contra essa possível ameaça é que deve ser entendido, também, o investimento feito pelo governo português nas expedições etnológicas ao Planalto de Mueda, sob coordenação de Jorge Dias.

Entre 1954 e 1961, portanto no mesmo período em que Jorge Dias é nomeado como chefe das Missões para o Estudo das Minorias Étnicas dos Territórios Portugueses do Ultramar, estava em vigor a Lei do Indigenato. A lei, ao promover o registro dos “usos e costumes” dos últimos, tinha como objetivo melhor administrá-los, a partir de suas especificidades culturais, e incorporá-los à nação portuguesa¹⁹⁸. Como afirma Macagno¹⁹⁹, na visão de Dias, “conservar aqueles ‘hábitos’ era fundamental para o assimilacionismo balbuciante de Portugal. Portanto, o Regime de Indigenato, defendido por Dias, aparecia como garantia inexpugnável da alardeada tolerância colonial”.

O contexto político e ideológico do governo colonial deste período no qual se produz a monografia coordenada por Jorge Dias e os seus relatórios confidenciais é fundamental para se compreender mais profundamente as suas interpretações sobre os makonde de Moçambique, assim como a construção de um imaginário que os associa à resistência frente a qualquer tipo de dominação e a um notável fazer artístico. Assim, no capítulo a seguir debruço-me sobre os relatórios produzidos por Jorge Dias no âmbito das Missões para o Estudo das Minorias Étnicas dos Territórios Portugueses do Ultramar, mais especificamente no contexto da sua investigação sobre a população de origem makonde no Tanganyika. Como desdobramento, discuto a percepção de Dias sobre o lugar ocupado pelo artista de origem makonde no Tanganyika e em Moçambique, assim como sobre os sentidos da arte produzida pelos escultores emigrantes e a sua relação com o contexto político local, entre o final da década de 1950 e o início da década de 1960. Embora muito pouco citada e reconhecida no cenário da antropologia portuguesa, entre os pesquisadores do período colonial aqui mencionados é especialmente

¹⁹⁷ Entrevistado na aldeia de Matambalale (distrito de Muidumbe, Planalto de Mueda), em 22 de junho de 2014.

¹⁹⁸ Op. cit, p. 61.

¹⁹⁹ Op. cit, p. 124.

Margot Dias quem oferece importantes contribuições no tocante à cultura material e imaterial de Moçambique e, no caso do presente estudo, à produção de arte makonde impulsionada por artistas emigrantes no Tanganyika, assunto central do capítulo a seguir.

CAPÍTULO 2. IMIGRAÇÃO E ARTE MAKONDE NO TANGANYIKA - DÉCADAS DE 1950 E 1960

O presente capítulo aborda a emigração da população makonde de Moçambique para o Tanganyika entre as décadas de 1950 e 1960, assim como a produção de arte makonde moderna nesse novo contexto. Os relatórios confidenciais de Jorge Dias apresentam-se aqui como fontes relevantes não apenas na compreensão das relações sociais, com foco na questão do racismo, e da conjuntura política no norte de Moçambique e no Tanganyika, mas, também, das motivações do referido deslocamento, a partir do ponto de vista dos próprios emigrantes com quem o autor dialogou. O novo contexto político e social refletiu na produção escultórica dos artistas de origem makonde emigrados tanto na criação de formas e estilos inéditos quanto no comércio de suas peças. Para tratar desse assunto, utilizo como principais referências as trajetórias dos próprios artistas, além das discussões realizadas por diversos autores, sobretudo, do campo da antropologia e da história.

Desde a ocupação colonial do Planalto de Mueda, a emigração da população makonde para outras regiões de Moçambique e para o Tanganyika se tornou constante. Entre as décadas de 1930 e 1950, milhares de camponeses de origem makonde atravessaram o Rovuma para se instalar no Tanganyika com o objetivo de escapar dos altos impostos, dos castigos, do trabalho forçado, e em busca de melhores condições de vida e de trabalho²⁰⁰. Na década de 1950, quando Moçambique e outras colônias portuguesas tornaram-se “províncias ultramarinas”, esse movimento se acentuou, dentre outros motivos, devido ao aumento dos impostos e do controle por parte do governo colonial. O Massacre de Mueda, a formação da Frelimo e o início da guerra pela libertação de Moçambique, na primeira metade da década de 1960, impulsionaram uma nova corrente migratória para a então Tanzânia, independente desde 1962.

A população makonde de Moçambique, que já tinha o hábito de transitar pelo Tanganyika para vender seus produtos agrícolas (como o amendoim e o milho) por um preço mais alto e ter acesso a produtos manufaturados mais baratos (como tecidos, ferramentas, rádios etc), especialmente na década de 1950, passou a se fixar ao norte do Rovuma para traba-

²⁰⁰ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: *Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Edição especial Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

lhar nas plantações de sisal ou, de forma autônoma, na produção de esculturas. Embora os impostos no Tanganyika fossem mais altos, eles podiam ser pagos em prestações com o salário que a população makonde não recebia em Moçambique trabalhando de maneira forçada nas plantações²⁰¹. De acordo com os relatórios anuais produzidos pela administração de Mueda na década de 1950, coletados por Gentili²⁰², a contribuição braçal, a cultura obrigatória do algodão e o recurso à coerção, além de mal vistos, provocavam a emigração e a diminuição da produtividade. Em um desses relatórios, o administrador afirma:

Foi-lhes agora imposta a obrigação de fazerem machambas de algodão, o que não desejam, não porque se queiram subtrair ao trabalho, mas porque ao fazê-las terão que deixar para trás suas culturas alimentares (...) o chefe disse com pesar que a sua gente já fizera as malas e que por nada desejam passar para o território do Tanganyica, mas que se a obrigação da machamba de algodão persistir e lhes barrarmos a entrada em Negomano só lhes resta o caminho do Tanganyica a seguir (...).

2.1 Trabalho forçado e emigração

A resistência dos makonde é evidenciada também no processo migratório para o Tanganyika, intensificado na década de 1950, devido à cobrança de impostos coloniais elevados e ao trabalho forçado nas plantações de algodão e de sisal. Esse quadro crítico do trabalho forçado em Moçambique, conhecido no contexto colonial como *chibalo*, no entanto, não se restringia à região norte do país e remonta a diversos regulamentos impostos pelo regime colonial desde o final do século XIX. Como exemplo, o Regulamento do Trabalho dos Indígenas (1899), o Regulamento do Trabalho Indígena dentro da Província de Moçambique (1913) e o Regulamento do Trabalho Indígena na Colônia de Moçambique (1930). Somado a eles, cito a legislação do Acto Colonial (1930) e a Lei do Indigenato (1954-1961), que pressupunha a divisão da população de Moçambique nos estatutos de “assimilados”, isto é, com direitos de cidadania, e de “indígenas”, sem direitos de cidadania. No Código do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas em África, aprovado pelo decreto 16199, de 6 de dezembro de 1928, o indígena é definido como “os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela

²⁰¹ ADAM, op. cit.

²⁰² Op. cit. p. 108.

sua ilustração e costumes, se não distingam do comum da sua raça”²⁰³. O termo se referia, sobretudo, à população negra que falava, predominantemente, as línguas locais e seguia as práticas culturais locais ligadas à alimentação, vestimenta, religiosidade, cerimônias, produção material, cultivo da terra etc, rotuladas no período colonial como “usos e costumes”.

O sentido de trabalho indígena no norte de Moçambique, entre as décadas de 1950 e 1960, é um reflexo da legalidade do trabalho forçado pressuposta no Acto Colonial, instituído no governo militar de Domingos da Costa Oliveira (1930-1932), que antecedeu o Estado Novo, assim como na Constituição de 1933. No intuito de centralizar o controle das colônias e tornar mais rigorosa a fiscalização por parte da metrópole, o Acto Colonial postulou uma série de leis que visava, sobretudo, a nacionalização das colônias²⁰⁴. Nessa perspectiva, reforçar o domínio português sobre as mesmas envolvia a nacionalização dos portos, a valorização das missões religiosas portuguesas, o controle das missões religiosas estrangeiras, a restrição da concessão de terras a empresas estrangeiras, dentre outras medidas. O controle acirrado por parte do governo colonial em relação ao uso da terra, no entanto, já estava presente com a cultura forçada do algodão imposta por meio de um decreto de 1926 voltado para o abastecimento da indústria têxtil da metrópole. Nesse período, o norte de Moçambique abastecia 4/5 da produção total do país e a partir da instalação da administração colonial em Mueda, grande parte da população do planalto era obrigada a trabalhar nessas plantações.

Conforme aponta Martinez, o Acto Colonial, no tocante aos direitos da população indígena, não apresentou praticamente nenhuma mudança em relação aos regulamentos mencionados. A principal diferença consistiu no fato dos direitos escassos desta população, assim como os seus deveres, terem ficado garantidos no âmbito constitucional e sem a possibilidade de qualquer intervenção por parte dos governadores das colônias. Quanto ao trabalho forçado, especificamente, o Acto Colonial tinha como premissa que “os indígenas poderiam ser compelidos ao trabalho em obras públicas de interesse geral da coletividade, em ocupações cujos resultados lhes pertençam, em execução de decisões judiciais de caráter penal, ou para cumprimento de obrigações fiscais”²⁰⁵.

²⁰³ MARTINEZ, Esmeralda Simões. *O trabalho forçado na legislação colonial portuguesa: o caso de Moçambique (1899-1926)*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2008. p. 279-280.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Idem, p. 290.

Entretanto, de acordo com relatos orais coletados por mim no Planalto de Mueda, entre as décadas de 1950 e 1960, o trabalho forçado imputado aos habitantes naturais do planalto não se restringia ao pagamento de impostos, nem tampouco ao cumprimento de decisões judiciais. Conforme sinaliza Gentili²⁰⁶, na década de 1950, a política de promoção do cultivo de algodão foi intensificada e a fiscalização do cultivo obrigatório tornou-se ainda mais rígida nas regiões consideradas especialmente propícias para a produção, como Cabo Delgado. De acordo com a mesma autora, esse controle mais acentuado se tornou possível com o fortalecimento da legislação sobre o recrutamento de mão de obra e sobre o seu uso, mas também por meio da reorganização do sistema de impostos. Nesse processo de recrudescimento do controle sobre a produção de algodão por parte do Estado, as autoridades locais, como os régulos, os chefes de povoações, os cipaio e os intérpretes, tornaram-se figuras essenciais no auxílio à administração no recrutamento de mão de obra e passaram a receber incentivos e privilégios substanciais. À título de ilustração dessa diferenciação social, menciono a utilização de mão-de-obra forçada nas machambas pessoais dos chefes tradicionais, conforme citado anteriormente.

Como forma de resistência ao trabalho forçado, os mesmos relatos orais também apontaram que, de maneira estratégica, as pessoas obrigadas a trabalhar com o algodão sabotavam a produção cultivando sementes estragadas. Devido à dificuldade de controlar a conservação das plantações, o governo teria implementado o cultivo do sisal o qual não apresentaria margem à estratégia mencionada. Além do distanciamento das medidas relacionadas ao trabalho forçado impostas pelo Acto Colonial, com a realidade vivida pelos camponeses de Mueda, o trabalho como pagamento de imposto, mais conhecido como imposto braçal, supostamente, havia sido abolido em 1926. Portugal teria seguido com essa mudança sob pressão da Organização Internacional do Trabalho e de um delegado britânico, membro da Comissão da Escravidão que denunciou, junto à Sociedade das Nações, as violências geradas pelo trabalho forçado nas colônias portuguesas²⁰⁷. Portanto, além do Acto Colonial ignorar a orientação internacional, a Constituição de 1933 também manteve a legalidade do trabalho forçado. De acor-

²⁰⁶ GENTILI, Ana Maria. “A subversão no Distrito de Cabo Delgado entre 1950 e 1960 segundo as fontes administrativas locais”. In: *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Ed. esp. Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 103-116, out. 1993.

²⁰⁷ MARTINEZ, op. cit.

do com Mazula²⁰⁸, os usos deste trabalho foram ligeiramente alterados em 1935 e 1945, mas foi, mais uma vez, incorporado na Constituição de 1951. Só em 1971, próximo à queda do Estado Novo e à independência de Moçambique, foi revogada a legislação do trabalho obrigatório.

Segundo Cahen²⁰⁹, entre 1940 e 1950, os homens categorizados como indígenas, entre 15 e 60 anos, que não fossem chefes tradicionais, colaboradores da administração colonial, como os cipaio, empregados domésticos, ou trabalhadores permanentes das estradas de ferro ou dos portos, eram recrutados para o trabalho forçado. Este era executado de forma temporária em companhias, como de mineração, estrada de ferro e portuária, e permanente em plantações de algodão, arroz, chá, café, copra, cana de açúcar etc. Conforme o mesmo autor²¹⁰, em 1940, Moçambique contava com uma população de 1.197,028 homens indígenas²¹¹ entre a faixa etária mencionada. Dentre eles, 924.780 homens seguiam no trabalho forçado. Muitos trabalhavam de maneira forçada nas plantações por não terem condições de pagar em dinheiro o imposto da palhota, instituído no final do século XIX e que correspondia à tributação paga pelas famílias locais às companhias majestáticas, como a Companhia de Moçambique e a Companhia do Niassa.

O número total de pessoas que eram forçadas a trabalhar, no entanto, é significativamente maior. Como aponta Cahen, nessa estatística não estão incluídas, por exemplo, as mulheres que, muitas vezes, acompanhavam seus cônjuges no trabalho nas plantações de arroz, algodão etc, ou as pessoas que trabalhavam nas estradas ou em outras obras públicas como trabalho compulsório pela falta de pagamento do imposto da palhota, por exemplo. Neste último grupo também estavam incluídas as mulheres, fato denunciado pelo jornal moçambicano *O Brado Africano*, no primeiro quarto do século XX, como destaca Zamparoni²¹². Segundo o

²⁰⁸ MAZULA, Brasão. *Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Maputo: Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa/Edições Afrontamento, 1995.

²⁰⁹ CAHEN, Michel. “Indigenato Before Race? Some Proposals on Portuguese Forced Labour Law in Mozambique and the African Empire (1926–62)”. In: *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*. London: British Academy, 2012.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ De uma população total de, aproximadamente, 5 milhões de habitantes.

²¹² ZAMPARONI, Valdemir. “Da escravatura ao trabalho forçado: teorias e práticas”. In: *Africana Studia*, n. 7, 2004. p. 299-325.

mesmo autor, as mulheres, “muitas vezes, eram tomadas como refém e obrigadas a trabalhar de sol a sol gratuitamente e com alimentação a suas expensas, nas machambas dos régulos ou dos administradores, até que seus maridos viessem remir o imposto de palhota”²¹³.

Adam identifica quatro ondas migratórias partindo de Mueda: a primeira logo após o estabelecimento do regime colonial na década de 1920, quando a população makonde se juntou a outras comunidades que compartilhavam a mesma língua ao norte do Rio Rovuma; a segunda ao longo do período colonial motivada, principalmente, pelo trabalho forçado nas plantações de algodão e de sisal; a terceira no início da luta de libertação - portanto, após o Massacre de Mueda (1960) e a fundação da Frelimo (1962); e a quarta a partir de 1984, impulsionada pelas atividades da Renamo-Resistência Nacional Moçambicana na região, durante a guerra civil²¹⁴ (1976-1992) entre esse grupo político-militar e a Frelimo²¹⁵. O presente capítulo incide, portanto, sobre a segunda e a terceira onda de emigração tendo como ponto de partida o Planalto de Mueda e o Tanganyika como destino.

²¹³ Idem, p. 115.

²¹⁴ O campo semântico em torno das nomeações desta guerra que se iniciou pouco depois da independência e está relacionada às disputas nacionais e internacionais no contexto da Guerra Fria é controverso. As suas diferentes denominações apresentam variações de acordo com o seu contexto de produção e com os sujeitos que a anunciam. A Frelimo e alguns autores costumam nomeá-la como “guerra de desestabilização”, enfatizando a questão da sabotagem ao Estado pós-colonial, de base político-ideológica marxista leninista e recém independente, protagonizada pela Renamo com o apoio crucial de agentes externos, inicialmente da Rodésia e mais tarde da África do Sul, ambos sob regimes racistas. Já a Renamo rejeita essa denominação e utiliza os termos “guerra contra o socialismo”, “guerra pela democracia” e “guerra civil”. Com a utilização dessa semântica, a Renamo enfatiza o caráter nacional do conflito e a reivindicação pelo fim do monopartidarismo. Após 1994, com a aprovação do sistema multipartidário, passou-se a utilizar também a denominação aparentemente mais neutra de “guerra de 16 anos” para se referir ao recente passado de conflito. Outros autores destacam que inicialmente a guerra era de desestabilização pelo motivo mencionado acima e depois assumiu o caráter de guerra civil. É importante salientar que apesar do Acordo Geral de Paz assinado em Roma, em 1992, pelo então presidente da república, Joaquim Chissano e o líder da Renamo, Afonso Dhlakama, o conflito armado entre os dois grupos permanece, especialmente, na região de Gorongosa, na província de Sofala, onde encontra-se a base militar da Renamo. In: Comunicação de Omar Ribeiro Thomaz proferida no CEAO/UFBA no dia 7 de outubro de 2016; Entrevista de Marta Barroso com Egídio Vaz no jornal Deutsche Welle de 2/10/2012: ““De guerra de desestabilização a guerra civil”: historiador moçambicano fala sobre o conflito entre a FRELIMO e a RENAMO”. In: <http://www.dw.com/pt-002/de-guerra-de-desestabiliza%C3%A7%C3%A3o-a-guerra-civil-historiador-mo%C3%A7ambicano-fala-sobre-o-conflito-entre-a-frelimo-e-a-renamo/a-16262237> Acesso em maio de 2016. GEFFRAY, Christian. *A causa das armas em Moçambique: Antropologia da Guerra Contemporânea*. Porto: Afrontamento, 1991.

²¹⁵ Adam destaca a migração forçada, conduzida pelo governo colonial em 1965, de grupos de aldeões makonde transferidos para a ilha de Matemue, próxima do Ibo, e em 1974 para a aldeia de Mapupulo, em Montepuez. O mesmo autor também aponta para o deslocamento forçado realizado pelo governo moçambicano, após a independência, de parte da população de Mueda para Nangade, ao norte do planalto, e para a aldeia de M'Bonge, no interior de Montepuez. ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: *Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Edição especial Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

Em meados da década de 1950, o governo colonial português, ciente do aumento da emigração e da formação de associações de ajuda mútua comandadas por camponeses de origem makonde do sul e do norte do Rovuma, orientou a investigação de Jorge Dias sobre a situação social dos emigrantes. As análises sobre essa conjuntura são apresentadas nos relatórios das Campanhas da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, lideradas por Jorge Dias (1956-1960), e discutidas a seguir. Uma das grandes preocupações das autoridades portuguesas girava em torno da articulação política do grupo ao norte do Rovuma a partir das influências do *Tanganyika National African Union*-TANU e do seu líder Julius Nyerere. Além disso, esse deslocamento envolvia a inserção de grande parte da população de emigrantes do norte de Moçambique nas plantações de sisal do Tanganyika e a formação de associações de ajuda mútua voltadas para a população makonde do norte e do sul do rio Rovuma.

Os relatórios, no entanto, sinalizam outros riscos relacionados ao controle efetivo da população makonde de Moçambique, como o acesso inédito do grupo a bens de consumo e à modernidade das plantações e dos centros urbanos do norte do Rovuma, como as máquinas presentes nas atividades laborais e as salas de cinema. Em última instância, a modernidade do campo e dos centros urbanos do Tanganyika representava uma ameaça no contexto de um possível regresso da população emigrada para o norte de Moçambique, marcado pela situação de extrema pobreza e vulnerabilidade social sustentada pelo regime colonial português. Outra questão relevante era a absorção da mão de obra de Moçambique pelas fazendas de sisal, sem fiscalização ou tributação para a administração portuguesa, diferente do que ocorria, por exemplo, com a utilização da mão de obra moçambicana nas minas da África do Sul, em que havia um controle e taxaço por parte do governo colonial. Essa diferença de controle entre as regiões no tocante à emigração deixava ainda mais clara a fragilidade da dominação colonial no norte do país.

O grande perigo da emigração makonde ao norte do Rovuma, na percepção de Dias, consistia na combinação das ameaças mencionadas: a crise do sisal em Moçambique, deflagrado pela concorrência brasileira, repercutia na contratação de trabalhadores de origem makonde emigrantes por empresas sisaleiras do Tanganyika; uma vez atingidos pela mesma crise, esses trabalhadores retornariam em massa, com uma formação política de combate ao colonialismo, habituados a melhores condições de vida e com maior rejeição aos portugueses.

Na concepção de Dias, para se evitar esse tipo de problema, o governo deveria impedir que os “indígenas” usufruíssem de “regalias de cidadania”, além de obrigá-los a escolher, em um prazo curto, por Moçambique ou pelo Tanganyika. Um ano depois da exposição desta proposta, elaborada no sentido de eliminar a possibilidade da ameaça do retorno dos makondes emigrados, Dias apresenta outra alternativa: a implementação do assimilacionismo para se estabelecer uma relação mais “harmoniosa” entre moçambicanos, isto é, “portugueses negros”, e “portugueses europeus”²¹⁶.

De acordo com publicações oficiais do Tanganyika, expostas no relatório da Campanha de 1959 da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, comandada por Jorge Dias, em 1958, havia 27.489 makondes emigrados de Moçambique²¹⁷. Na sua percepção, essa situação era ainda mais alarmante porque, até então, se estimava haver 100.000 makondes vivendo em Moçambique. Portanto, de acordo com tais dados, aproximadamente 30% dessa população encontrava-se fora do país. O autor, expressando sua posição de colaborador do regime colonial, afirma que a maior parte das pessoas emigrava por razões econômicas, já que haveria pouca oportunidade para se ganhar dinheiro em Moçambique, tendo em vista a escassez de indústrias e de empresas agrícolas no norte do país. De maneira sutil, Dias expõe que o “trabalho não remunerado” nas plantações de sisal também contribuía para a expressividade desta emigração. As entrevistas e conversas realizadas no Planalto de Mueda, contudo, para além da questão econômica, trouxeram a violência do regime colonial como fator primordial para a corrente migratória de meados da década de 1950.

Nessa mesma direção da violência social, e em certa medida revelando a sua ambivalência, o relatório de Dias destaca a questão do racismo em Moçambique como um problema a ser corrigido para se evitar o descontentamento da população negra e conseqüentemente a sua saída do país. Essa questão embasa a defesa de Dias por uma política assimilacionista eficaz no intuito de se atingir a coesão social da população do norte de Moçambique, bem como o controle permanente de Portugal sobre a mesma. A seguir serão expostas e analisadas as perspectivas de alguns protagonistas do referido movimento migratório, assim como as ques-

²¹⁶ DIAS, Jorge. *Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português*. Relatório da Campanha de 1958. Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1959.

²¹⁷ Outros grupos de exilados saídos de Moçambique eram mais densos numericamente, como os makuas e ajauas, 95.464 e 126.741, respectivamente.

tões trazidas pela investigação de Jorge Dias no Tanganyika sobre o mesmo tema. Tanto as entrevistas quanto os relatórios de Dias trazem detalhes sobre o quadro social da população makonde emigrada ou em exílio no Tanganyika. Como mencionado anteriormente, o cenário político e social aqui abordado se apresenta no contexto de emigração associado, especialmente, às repressões do governo português no norte do país, marcadas pelo trabalho forçado nas plantações e combinado com o desenvolvimento da indústria tanzaniana do sisal no pós-guerra; e à organização de movimentos nacionalistas moçambicanos²¹⁸.

2.2 Racismo em Moçambique e o contraponto com o Tanganyika segundo os relatórios de Jorge Dias

Embora a questão do trabalho e da obtenção de renda apareça com destaque nos relatórios mencionados, ao tratar da presença da população do norte de Moçambique no Tanganyika, Dias afirma que a questão mais relevante e que acentuava as diferenças entre as referidas colônias, dizia respeito às relações raciais: “(...) isto parece-me o mais importante, existe enorme diferença de tratamento dos indígenas e dos mistos no Tanganhica e em Moçambique. Aquilo que durante tanto tempo parece ter sido o segredo do nosso sucesso está em perigo”²¹⁹.

No relatório sobre sua viagem às “Províncias Portuguesas de Indigenato”²²⁰, com a finalidade de estabelecer um plano de estudo das “minorias étnicas”, a ser enviado por Adriano Moreira, então diretor do Centro de Estudos Políticos e Sociais, ao Ministro da Presidência, Marcelo Caetano, Jorge Dias afirma:

O facto do português ter uma atitude mais humana para com o indígena, de que outros povos europeus há muito industrializados e por consequência inclinados a sobrepor à concepção humana da vida, outra mais utilitária e quantitativa, tem-nos

²¹⁸ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37.

²¹⁹ Idem, fl. 51

²²⁰ Nesse documento Jorge Dias responde à preocupação das autoridades portuguesas por uma dominação islâmica indiana de cunho político que colocasse em perigo o regime colonial português em Moçambique. Dias aponta para alguns aspectos de risco em nível internacional e local, como a formação de missionários islâmicos de diversas origens na universidade El Azhar no Cairo, e os casamentos entre indianos e moçambicanos negros, assim como a relação de propagadores da religião maometana com elementos políticos anti-europeus no “mato”. Esses indianos, segundo Dias, seriam comerciantes de castanha de caju e copra, adquiridos com a exploração da mão de obra indígena (folha 2).

garantido até hoje um domínio mais perfeito e menos sujeito a convulsões e conflitos graves do que sucede noutras regiões africanas. Mas convém vigiar de perto a situação, pois infelizmente o português está-se a tornar muito mais racista do que era. (...) Temos o exemplo nos judeus portugueses que por vezes nem tem a certeza de ser judeus e se consideram portugueses, coisa que noutros países quase nunca sucede. Isto resulta da nossa atitude antifascista que não precisa de lembrar sempre que fulano ou sicrano é judeu. Para nós é simplesmente português e nada mais. Se conseguíssemos manter esta mesma atitude em Moçambique daríamos um grande passo à frente. Isto conseguia-se pela acção da escola primária, secundária e superior, onde devíamos procurar a todo o custo salvar a velha tradição portuguesa que hoje tende a desaparecer no momento em que é menos oportuno que desapareça. No Congo Belga estão agora a tentar, e com êxito, adoptá-la. Por outro lado convinha pouco e pouco nacionalizar as escolas não portuguesas e obrigar todas as crianças de outras etnias a frequentar as escolas portuguesas, fazendo assim pouco e pouco a sua total absorção²²¹.

No primeiro relatório, referente à campanha de 1956, Dias faz esse relato sobre a questão do racismo português em Moçambique com foco na educação como via para o assimilacionismo. Já no relatório de 1959, escrito com a colaboração de Manuel Viegas e Margot Dias, o autor dirige sua atenção às diferenças com o Tanganyika e exalta a “tolerância e cordialidade inter-racial” na colonização britânica do território vizinho, consideradas como um elemento revolucionário da política inglesa. Como ilustração da referida tolerância racial, o autor relata:

(...) a esposa do Administrador de Newala, Mrs. Marshall, convida às vezes para o chá da tarde algumas africanas mais educadas, assim como algumas senhoras de colonos ingleses. Nestes encontros onde discutem vários problemas, ou simplesmente conversam amenamente, procura-se estabelecer uma aproximação entre os dois grupos raciais e chamar a si as mulheres africanas num esforço para as elevar socialmente. Os encontros entre os homens são mais fáceis, porque se vão dando todos os dias no plano dos próprios afazeres profissionais. Estes factos obrigam-nos a pensar nas repercussões que se vão dando no Norte de Moçambique e nas medidas que seria bom tomar a tempo²²².

Para Dias, os europeus não faziam ideia do que se passava no Tanganyika, enquanto a população que transitava entre o sul e o norte do Rovuma estava “perfeitamente a par” do que acontecia dos dois lados. A travessia demorada e dispendiosa do Rovuma, segundo o relatório, dificultaria ainda mais a comunicação e o conhecimento sobre a realidade do Tanganyika por parte dos portugueses. Dias afirma que essa restrição levava à formação de ideias falsas da parte dos portugueses de Cabo Delgado sobre o que se passava ao norte do Rovuma. Essas consistiam em generalizações da situação daquela região e em indícios equivocados de propa-

²²¹ Idem, fl. 16-17

²²² Idem, fl. 47.

gandas comunistas entre “certos indígenas”, sendo estes, acrescento aqui, de origem makonde.

Dias alerta para o absurdo da crença de que os “indígenas” gostavam mais dos portugueses do que dos ingleses por serem tratados com mais humanidade e com mais interesse pelas suas vidas. Essa ideia, presente no imaginário português e propagada por meio do conceito de *lusotropicalismo* de Gilberto Freyre, é questionada por Dias: “E esta história vai-se repetindo, como certos erros que passam de uns manuais para outros, porque os autores em vez de procurarem verificar a exactidão das afirmações, acham mais cómodo repetir aquilo que outros disseram”. O autor relembra que, em outros relatórios, já havia sido mencionado que alguns makondes confessaram a ele e a seus assistentes sentirem mais admiração pelos ingleses do que pelos portugueses ao abordarem o tema do tratamento dos europeus dirigido às populações africanas em Moçambique e no Tanganyika. Dias expõe que na altura em que registrou esses depoimentos não foi possível compreender as minúcias da comparação, no entanto, após a excursão pelo Tanganyika, a situação tinha se tornado “clara e de certo modo alarmante”.

Em contrapartida, Dias, em passagem por Angola, destaca a diferença nas relações raciais observadas no país em comparação com Moçambique. Com base no referido conceito de *lusotropicalismo*, o autor afirma que em Angola havia o desenvolvimento mais homogêneo de uma cultura luso-tropical, “promissora de um grande futuro” desde que fosse possível reprimir a tempo “muitos abusos desnecessários”. Para o autor, apenas naquela colônia portuguesa verificava-se uma “evolução satisfatória, no sentido da formação da nação brasileira”²²³. De acordo com Dias, assim como no Brasil, em Angola a raça teria um valor secundário em relação aos aspectos económicos e socioculturais. Portanto, a partir do ponto de vista de Dias, diferente de Moçambique, Angola sim seria exemplo da convivência harmoniosa entre negros e brancos.

2.2.1 Racismo e migração

Para Dias, as falhas estruturais do regime colonial português, pautadas no racismo, motivariam o descontentamento da população local e forçariam a migração, provocando ódio

²²³ Idem, fl. 47.

deste grupo em relação aos portugueses. A sua explicação para a emigração dos agricultores se apoia nos valores baixos pagos pelos comerciantes dos mercados aos produtos como mandioca, milho, sorgo, amendoim, rícino, cera e caju. Em contrapartida, os mesmos produtos eram vendidos por preços mais altos ao norte do Rovuma, como em Newala. Esse fato levaria os agricultores a entregarem os campos aos cuidados das mulheres ou a abandoná-los inteiramente para começar uma nova vida no Tanganyika. Os agricultores também podiam atravessar o Rovuma simplesmente para vender seus produtos por um preço mais alto e retornarem a Moçambique, trazendo outros produtos, muitos deles manufaturados, que lá podiam ser adquiridos por um valor mais baixo.

O contato dos makonde de Moçambique com a população do Tanganyika e as suas experiências nos centros urbanos revelariam, para Dias, as diferenças também no que se referia ao desenvolvimento econômico. Essas diferenças seriam perceptíveis, sobretudo, no compartilhamento de espaços sociais entre brancos e negros e no tratamento dos brancos para com os negros e mestiços²²⁴. Dias ilustra essas diferenças na comparação entre Mueda e Newala que apresentavam características geográficas semelhantes (dois planaltos com escassez de água), sendo, no entanto, a vila do Tanganyika, “um centro comercial incomparavelmente mais activo, com dezenas de lojas e bastante vida”²²⁵.

No sentido de marcar as diferenças entre as duas localidades, Dias menciona a resposta para o problema da falta de água que atingia os planaltos ao norte e ao sul do Rovuma, com a criação da organização *Makonde Water Corporation*, responsável pela distribuição de água em vários postos do planalto de Newala com a retirada, por bomba, de uma nascente da encosta. Em oposição a essa estratégia para se contornar a seca, Dias relata o trabalho realizado em Mueda para tentar solucionar o mesmo problema: “No planalto de Mueda anda há vários anos um técnico a fazer furos sem nada encontrar - quando qualquer geólogo saberia de antemão a inutilidade dos esforços (...)”.

Por outro lado, as diferenças sociais existentes entre Moçambique e o Tanganyika eram explicadas pela ausência de uma política assimilacionista no regime colonial português

²²⁴ No relatório, os brancos ora são sujeitos indefinidos, ora são os próprios narradores na primeira pessoa do plural. Já os negros são referidos, principalmente, como *indígenas* e os mestiços como *mistos*.

²²⁵ Op. cit.

que justificariam a migração em massa da população makonde para o Tanganyika. Com ilustrações relevantes para a compreensão das relações sociais, raciais e de classe nos dois lugares, Dias faz uma descrição analítica densa ao longo do relatório de 1959, sintetizada na passagem a seguir:

Entre Mueda e Newala existe um abismo cronológico que [não] há-de ser muito difícil de transpor. Na Administração de Newala há funcionários africanos verdadeiramente civilizados. O Snr. Kilomanga, ajudante de oficial na Administração é um homem educado e bastante culto. O Snr. Mponda, presidente do Conselho Local de Newala, é um maconde que visitou a Inglaterra e os Estados Unidos e foi encarregado pelo Administrador da Província de escrever a História dos Macondes do Tanganhica. As relações entre ingleses e africanos são cordiais, e o tom de conversa com os africanos, ou na sua ausência, é de respeito e de confiança nas suas capacidades e no seu progresso e colaboração. Mesmo que não haja inteira sinceridade da parte de alguns ingleses, o certo é que representam bem o seu papel, em obediência a instruções vindas de cima, e conseguem criar uma atmosfera de confiança e simpatia. Porém, atravessamos a fronteira e a atitude muda completamente, mesmo em relação aos africanos assimilados e com algumas habilitações, como sejam os enfermeiros, ou mesmo comerciantes de origem oriental. Ninguém lhes estende a mão, a alguns tratam-nos mesmo por tu, embora possam ser mais velhos do que o interlocutor. Uma senhora mulata que vive em Mocímboa do Rovuma, não sei se casada ou vivendo com um branco, embora vista e se comporte como uma senhora, é sempre tratada com distância e ninguém se lembra de a receber em sua casa. Porém, quando ela vai a Newala, é recebida em casa do Administrador, e toma chá com Mrs. Marshall. Por isso não admira que os Macondes se sintam atraídos pelo Tanganhica e se vão fixando por lá aos milhares²²⁶.

Na percepção de Jorge e Margot Dias, a produção de um estudo etnográfico sobre a população makonde traria contributos para uma política assimilacionista que deveria ser adotada pelo governo português; no entanto, isso só seria possível com o conhecimento de aspectos da cultura do grupo colonizado. Conforme a percepção de Dias, além da produção de conhecimento sobre as práticas culturais dos makonde de Moçambique, outra saída para a implementação de um regime assimilacionista eficaz no norte do país seria a mudança do quadro de funcionários. Essa mudança deveria ocorrer com a reeducação dos colonos da região e com a integração de estrangeiros de outras partes da Europa entre os mesmos: “Um afluxo de sangue novo podia ajudar a uma renovação económica e social do norte. Bom seria que se fizesse só com portugueses, mas não se nota na maioria dos nossos colonos espírito de iniciativa e capacidade de empreendimento (...)”.

As últimas sugestões de Jorge Dias, consideravelmente distantes da realidade e das preocupações do governo colonial no norte de Moçambique, não foram levadas adiante. As

²²⁶ Idem, fl. 21

relações com as autoridades ligadas ao governo no Planalto de Mueda ficaram cada vez mais tensas, impossibilitando qualquer tipo de negociação, inclusive no tocante ao retorno da população makonde de Moçambique para o planalto, como veremos mais adiante.

2.3 Emigrantes makonde entre a plantação de sisal e a produção de esculturas

Os emigrantes que decidiam permanecer no Tanganyika recebiam terras para plantar e se fixar ou buscavam trabalho nas empresas sisaleiras, nas indústrias ou em outras atividades remuneradas. Para Dias, os motivos dessa emigração colocavam em xeque “o mito de que o indígena deve ser forçado a criar hábitos de trabalho”. Em tom alarmante, Dias expõe sobre o trabalho forçado no norte do país, denominado pelo autor como “trabalho sem remuneração”, assim como sobre a consequente migração:

Até hoje nunca encontramos em qualquer latitude indivíduos que trabalhassem sem qualquer tipo de recompensa, mesmo quando esta seja de natureza ideal. (...) Em níveis mais simples de cultura, toda a actividade, agradável ou desagradável, pressupõe recompensa - a caça fornece a carne e o trabalho nos campos os alimentos vegetais. Portanto, para que um homem abandone a sua aldeia e a sua família para ir trabalhar é preciso que encontre uma recompensa satisfatória. (...) Os hábitos de trabalho, a constância e disciplina irão aumentando progressivamente, conforme os proventos do trabalho forem criando novas necessidades, que não se poderão satisfazer sem mais trabalho. Foi isto o que se verificou nas sociedades ocidentais e se está a verificar em sociedades de níveis mais primitivos, que entraram em contacto com o mundo ocidental. Todavia é ainda corrente entre nós a opinião de que o indígena não gosta de trabalhar, e de que detesta trabalhar no sisal. Contudo encontramos-lo no Tanganyika a trabalhar voluntariamente no sisal²²⁷.

Muitos moçambicanos se inseriram na indústria do sisal, e foram obrigados, no entanto, a enfrentar as difíceis condições de trabalho que, na Tanzânia, resultavam no maior índice de acidentes laborais²²⁸. Não obstante, a saída da população de Mueda em direção ao Tanganyika/Tanzânia era constante. Conforme Manuel Viegas Guerreiro, colaborador de Dias no referido relatório, ouvia-se com frequência dizerem que, apesar dos altos impostos a serem pagos no Tanganyika, lá era possível encontrar trabalho remunerado. O autor relata que certa vez, enquanto escutava uma fábula sob a sombra da chitala (lugar de conversa dos homens), um homem se aproximou contando sobre as vantagens de viver no Tanganyika, onde podia

²²⁷ Op. cit, fl. 49

²²⁸ ADAM, op. cit.

receber uma quantia em xelins por dia de trabalho. Essa diferença para Guerreiro justificaria a falta de estímulo dos trabalhadores em Moçambique.

Em confluência com o desejo da população do norte de se estabelecer no Tanganyika, prevalecia a procura pelos moçambicanos, tidos pelos seus contratantes como mais dedicados e disciplinados do que os tanzanianos. Na mesma direção dos relatos coletados por Adam²²⁹, Dias expõe que diferente da realidade do norte de Moçambique, no Tanganyika, os makonde eram procurados e valorizados como trabalhadores. Conforme este autor, enquanto os portugueses “não pagavam bem aos trabalhadores das plantações de sisal” devido a uma crise presente nos últimos anos, no Tanganyika, os sisaleiros, principalmente gregos, conseguiam adquirir lucro com esse comércio. Dessa forma, mantinha-se o recrutamento de camponeses de Moçambique nas margens do Rio Rovuma por parte dos agentes dos proprietários das plantações.

Ao mesmo tempo em que cresciam as possibilidades de trabalho no Tanganyika, sobretudo nas plantações de sisal, após a Segunda Guerra o turismo europeu e norte-americano na África índica, especialmente, no Quênia e na Tanzânia, levou a uma crescente demanda por arte e artesanato locais, incluindo esculturas em madeira produzidas pela população de origem makonde. Até a década de 1950, esse mercado era formado, sobretudo, por esculturas do tipo binadamu produzidas para serem comercializadas fora do país e por esculturas com temas religiosos feitas, principalmente, junto às missões católicas do sul do Tanganyika. O referido mercado era mantido, por escultores de origem makonde do sul do Rovuma, que já viviam dessa arte em Moçambique ou que aprenderam com familiares e mestres instalados nas proximidades de Dar es Salaam. Estes, no final da década de 1950, criaram tipos de esculturas classificados por Stout como “arte makonde moderna” e apropriados pelo mercado da arte com esta denominação²³⁰.

Na década de 1950, a valorização da arte makonde e a sua inserção no mercado de arte africana se refletem na hierarquização entre as populações de emigrantes no Tanganyika, demonstrada no relatório de Dias. Nele, os escultores do norte de Moçambique que produziam a

²²⁹ Esses relatos foram coletados no âmbito do trabalho de campo realizado, em 1982, pelos pesquisadores ligados ao Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane: Ana Maria Gentili, citada anteriormente, Aquino de Bragança, Jacques Depelchin e Yussuf Adam. In: ADAM, op. cit.

²³⁰ STOUT, J. Anthony. *Modern Makonde Sculpture*. Nairobi: Kibo Art Gallery Publications, 1966.

já conhecida “arte makonde”, sobretudo em Newala, Mtwara e Dar es Salaam, representavam um grupo especial de emigrantes, superior em comparação com os “simples e boçais” agricultores do país de origem. Vale destacar que Dias já estava familiarizado com a coleta e exposição dos objetos etnográficos nos museus da Alemanha, qualificados muitas vezes, inclusive, como objetos de arte. Assim, os relatos dos escultores a respeito do racismo praticado em Moçambique ganham destaque neste documento. Como já mencionado, o problema é exposto pelo autor como consequência da ineficácia da colonização no norte do país. Sobre o assunto, Dias afirma:

Não posso ocultar o desgosto que sofri várias vezes nos contactos com Macondes portugueses no Tanganhica. Em Dar-es-Salaam conversámos com um grupo de escultores Macondes que ali vivem há vários anos. Ficaram encantados de ouvir falar das suas aldeias e até de pessoas amigas ou parentes que nós tínhamos conhecido durante as duas campanhas que fizemos nos Macondes. Esta conversa fez-se na presença do dono de um estabelecimento de objectos de arte. A certa altura, um deles virando-se para o dono da loja disse: -É a primeira vez que falamos com portugueses, a gente lá tem medo de falar com os brancos!! (...) Pode talvez pensar-se que vale pouco o que diz um Makonde que saiu há anos de Moçambique, mas os factos provam que a situação é bastante perigosa. Não devemos esquecer que entre cerca de 28.000 não há só agricultores simples ou boçais²³¹.

Um dos motivos da indignação de Dias consistia na presença das peças produzidas por escultores de Moçambique na galeria de arte em Dar-es-Salaam, ao mesmo tempo em que, no país de origem dos artistas, elas não estavam inseridas em um mercado de arte local. A explicação para a indiferença em relação “a uma das escolas de escultura mais notáveis da África Oriental”, na opinião de Dias, era, mais uma vez, a falta de preparação e o “baixo nível cultural” dos colonos portugueses. O autor relata que apenas as missões holandesas compravam esculturas e tinham escultores trabalhando, como era o caso da missão de Bomela. De lá saíam, de vez em quando, algumas esculturas encomendadas pelos colonos de Lourenço Marques, por meio dos funcionários administrativos. No entanto, Dias ressalta que “segundo o hábito português”, frequentemente, as pessoas que encomendavam as peças não se lembravam de pagar. Os funcionários, assim, costumavam chamar alguns escultores para produzirem junto da administração em troca de um salário diário e de alimentação. Essas condições prejudicariam a qualidade das peças, já que os escultores trabalhariam sem gosto, em série e com pouco lucro.

²³¹ Op. cit., fl. 51

Sobre a valorização da arte makonde e a sua inserção no mercado de arte africana fora de Moçambique, Dias afirma:

O público que vê a escultura Makonde belamente representada no Museu de Dar-es-Salaam, sabe apreciá-la e valorizá-la. Outros que a conhecem não só do Museu de Dar-es-Salaam ou do de Nairobi, mas inclusivamente de muitos museus europeus, têm gosto e interesse em adquirir boas peças. Desta maneira existe um mercado activo de escultura no Tanganhica, no Kénia e em Zanzibar. As lojas e bazares estão cheias de escultura maconde, e muitos comerciantes fornecem-lhes a madeira que eles querem, e deixam-nos trabalhar à vontade. Não sei quantos escultores Macondes de Moçambique vivem no Tanganhica, mas devem ser muitas dezenas, quando não forem centenas²³².

Assim como o escultor e xilogravador Matias Ntundo relatou²³³ sobre o comércio de esculturas pelos padres ligados a missões católicas no Planalto de Mueda, Dias aponta para a questão da produção voltada para as missões católicas no Tanganyika, como veremos mais adiante com o exemplo de Roberto Yakobo²³⁴ na missão de Ndanda. Segundo Dias,

Além dos comerciantes, as escolas das Missões Católicas também tiram proveito das suas raras aptidões, aperfeiçoando-os nas técnicas e dando a muitos, menos hábeis, uma preparação profissional, como entalhadores ou carpinteiros. Muitos vivem em Zanzibar dos trabalhos de talha usados nas portas orientais. A escola de artes e ofícios de uma Missão do Sul do Tanganhica, em Ndanda, dizem que tem uns 30 escultores Macondes a trabalhar permanentemente. Outra Missão em Quilenguri (?) dizem que faz sobretudo exportação de escultura Maconde para os Estados Unidos. Desta maneira lucram os escultores, e as Missões podem fazer face aos seus pesados encargos. Às vezes, jovens escultores colocam as suas peças no cais, como vimos em Mtwara, e fazem o seu negócio directamente. Faz pena ver que estes Macondes portugueses ajudam a enriquecer o comércio estrangeiro e contribuem com a sua arte para dar importância turística a cidades como: Nairobi, Dar-es-Salaam e Zanzibar, tornando-as afamados centros de arte africana. Enquanto que entre nós reina completo desinteresse e falta de compreensão pela arte indígena, que não só redundam em prejuízo material, como damos prova pública de baixo nível cultural²³⁵.

Para Dias, os escultores do Tanganyika seriam “negros educados” e estariam em patamar diferente dos “negros primitivos” representados pelos agricultores, e mereceriam, assim, outro tipo de tratamento. A busca por uma relação harmoniosa com os escultores se refletia no interesse pelo lucro da sua produção, mas também na estabilização do poder colonial no norte de Moçambique. Sobre o assunto Dias afirma:

²³² Idem, fls. 54-55

²³³ Em entrevista realizada por mim na aldeia de Nandimba (Planalto de Mueda), em 11 de novembro de 2013.

²³⁴ Um dos artistas precursores do que se tornou conhecido como “arte makonde moderna”.

²³⁵ Idem, fl. 55.

(...) temos de fazer tudo quanto for possível para modificar a situação, pois as virtudes naturais da nossa gente são uma arma capaz de operar maravilhas (...). Por um lado é necessário ir-lhe criando aos poucos oportunidades de trabalho remunerado que constituam uma fonte de riqueza para nós e para eles. (...) Devíamos estabelecer uma nítida diferença de tratamento entre um negro educado e um primitivo, pois sendo os educados muito poucos, e sendo eles os únicos capazes de exercerem influência sobre a massa com o seu prestígio, se nós os tratarmos bem, eles estão do nosso lado e não procurarão trair-nos.²³⁶

Nos anos seguintes, até meados da década de 1960, os escultores continuaram sendo uma parcela significativa da população de origem makonde emigrada para a Tanzânia. A valorização deste grupo e a consolidação de um mercado de arte makonde em Moçambique mobilizada por parte do governo colonial não se concretizou. Em contrapartida, entre as décadas de 1950 e 1960 houve, numa primeira fase, a aproximação de sisaleiros e escultores com as associações de ajuda mútua e, numa segunda fase, a consequente participação dos mesmos em grupos políticos que reivindicavam a independência de populações do norte de Moçambique (makonde e makua), ou que lutavam pela libertação do país. Diferentemente da análise de Dias, a relação comercial dos escultores com os portugueses não inibiu seu engajamento nos movimentos políticos dentro e fora de Moçambique, como veremos no próximo capítulo.

2.3.1 Escultores emigrantes: algumas trajetórias

A dependência pelo trabalho migratório predominante na economia colonial, segundo Adam²³⁷, pautava-se na falta de oportunidades oferecidas pelas machambas²³⁸ pessoais. De acordo com os relatos coletados em Mueda e em Maputo entre 2012 e 2014, a produção na machamba era conciliada muitas vezes com a atividade da escultura em pau preto cujo comércio, entre as décadas de 1950 e 1960, estava em ascendência no Tanganyika²³⁹. Após viverem as limitações de produção de renda e a violência colonial em Moçambique, a experiência de produzir em lugar e contexto diferentes, com acesso inédito à urbanização e à industrialização, e com menor controle por parte do poder colonial e dos compradores, possibilitou a

²³⁶ Ibid., fl. 56.

²³⁷ Op. cit.

²³⁸ Pequena propriedade agrícola voltada, especialmente, para a produção familiar.

²³⁹ O Tanganyika passou a se designar como Tanzânia em 1964, a partir da união com o estado do Zanzibar.

criação de estilos escultóricos distantes das representações figurativas mais comuns na escultura de origem makonde²⁴⁰.

Como mencionado anteriormente, nessa onda migratória da década de 1950, os escultores de Moçambique emigrados criaram dois tipos de obras que se tornaram emblemáticos na produção de arte makonde e marcaram o início da produção denominada por Stout²⁴¹ como “arte makonde moderna”, são eles: o *shetani* e o *ujamaa*. A então chamada “arte makonde moderna” fugia das formas habituais das figuras humanas e animais esculpidas em pau preto e foi inserida no mercado das artes da Tanzânia no final da década de 1950 e início da década de 1960. Esses tipos de escultura, cuja produção de início era protagonizada pelos artistas de origem makonde naturais de Moçambique, foram incorporados no trabalho dos escultores do mesmo grupo étnico naturais do norte do Rovuma, o que ampliou o mercado de arte voltado para as peças “modernas”. Conforme os relatos orais, as esculturas, muitas vezes, eram levadas especialmente ao litoral de Mtwara e de Dar es Salaam para serem vendidas aos marinheiros europeus, intermediários nas vendas aos colecionadores e galeristas, e depois passaram a ser destinadas também às galerias e lojas de arte e artesanato dos centros urbanos locais.

As trajetórias e os estilos artísticos de alguns escultores de origem makonde nascidos em Moçambique, emigrantes no Tanganyika, foram publicados por Jorn Korn²⁴² com o intuito de divulgar parte dos autores das obras presentes em galerias, museus, catálogos, acervos de diversos colecionadores de arte africana, em geral, completamente desconhecidos do público mais amplo. A publicação de Korn revela alguns aspectos da vida social da população emigrante do Planalto de Mueda para o Tanganyika e, sobretudo, a sua trajetória no campo das artes. Rashid bin Mohamed, Kashmiri Matayo, Yoseph Francis, Nafesi Mpagua e Hossein Anangangola, emigrados entre a década de 1950 e 1960, são os protagonistas da obra citada.

É possível identificar elementos em comum entre as suas respectivas histórias de vida no Tanganyika e as narrativas orais, coletadas em Mueda e Pemba entre 2012 e 2014. Entre eles, a procura por trabalho nas plantações de sisal, a produção voltada para comerciantes de

²⁴⁰ BLESSE, Giseler. *Moderne Makondeplastik: Kunst aus Ostafrika*. Catálogo. Museum für Völkerkunde zu Leipzig, 1984.

²⁴¹ STOUT, J. Anthony. *Modern Makonde sculpture*. Nairobi: Kibo Art Gallery Publications, 1966.

²⁴² KORN, Jorn. *Modern Makonde Art*. Londres: Hamlyn Publishing Group, 1974.

curiosidades ligados ou não a galerias e colecionadores, e a migração interna na Tanzânia em busca de melhores condições de venda das peças. Esses elementos cruzam as histórias dos deslocamentos dos artistas de origem makonde que já produziam em Moçambique ou que aprenderam a esculpir no Tanganyika, neste caso, muitas vezes, com familiares emigrados há mais tempo, os quais já viviam da escultura em pau preto.

O escultor Rashid bin Mohamed, por exemplo, foi trabalhar como cortador de sisal em uma propriedade perto de Mtwara aos 12 anos de idade e passou a esculpir aos 20 anos, depois de sonhar que fazia peças em pau preto. Os sonhos, interpretados pelo artista como uma revelação, fizeram-no desistir do trabalho com o sisal e a produzir para um comerciante de curiosidades em Dar-es-Salaam. Assim como Rashid bin Mohamed, Nafesi Mpagua, de uma família tradicional de escultores das proximidades de Mueda, migrou para Mtwara em 1958 com seu irmão, no intuito de trabalhar na plantação de sisal. No entanto, a crise do sisal começava a atingir o Tanganyika nessa altura, o que impediu Mpagua de encontrar um trabalho no ramo. Dessa forma, ele passou a se dedicar exclusivamente à produção de escultura em pau preto, dividindo uma oficina com seu irmão, no vilarejo de Kibaha, próximo de Dar es Salaam e depois em Pangani, mais ao norte do país.

Diferente de Mohamed e Mpagua, os irmãos Kashmiri Matayo e Yoseph Francis, antes de migrarem para o Tanganyika, produziam esculturas em pau preto em uma oficina da família voltada para o comércio com os portugueses. Em 1955 migraram para se dedicar ao mesmo tipo de atividade em melhores condições. Fixaram-se em Dar es Salaam, onde se encontrava, então, o maior mercado de esculturas makonde do Tanganyika. O escultor Hossein Anangangola também aprendeu a esculpir ainda novo com seu pai e seu avô em Diaca, perto de Mocímboa da Praia. Lá eles vendiam suas esculturas para os moradores portugueses e para os camponeses que utilizavam as estatuetas em cerimônias religiosas.

No início da década de 1960, portanto, na terceira fase da migração para o norte do Rovuma, após o Massacre de Mueda e a fundação da Frelimo, conforme a delimitação de Adam, Hossein Anangangola mudou-se para Dar es Salaam no intuito de ampliar as possibilidades de venda das suas esculturas. Logo depois de vender suas primeiras cinco obras para um comerciante de curiosidades, mudou-se para Lulanzi, perto de Kibaha, onde vivia sua irmã. Apesar dos nomes de parte dos escultores serem comuns entre os muçulmanos, como é

o caso de Hossein, nenhum deles seguia a religião, e alguns passaram por escolas de padres católicos com o intuito de aprenderem a ler e a escrever.

A busca por melhores condições de vida no norte do Rovuma, nessa mesma fase, motivada especificamente pelo início da guerra de independência, é relatada por Cristina Luiz Titus²⁴³, liderança da comunidade makonde do Bairro Militar²⁴⁴ em Maputo. Nascida na aldeia de Matambalale, localizada no distrito de Muidumbe, no Planalto de Mueda, Cristina migrou para a Tanzânia com os pais e a irmã mais velha logo depois do seu nascimento no Planalto Mueda, em 1964, mesmo ano do início da guerra. Na Tanzânia, Cristina e a família se juntaram aos seus avós paternos, tio e tio avô, também nascidos em Mueda, e residentes na aldeia de Tanga, próximo de Dar es Salaam.

O pai de Cristina, Titusmissom Nungundasi, logo depois de chegar com a família, começou a trabalhar como cortador de sisal, a mesma atividade que seu pai seguia desde a migração para a Tanzânia. Mais tarde, Titusmissom aprendeu a fazer escultura em pau preto com o tio Severino Nungundasi, que já vivia da venda das suas peças. O tio e o sobrinho passaram a dividir a mesma oficina em Tanga, por onde passavam compradores brancos e negros especialmente interessados nas peças produzidas. O comércio de esculturas passou a ser o principal meio de subsistência da família, conciliado, no entanto, com a agricultura familiar. Depois da independência de Moçambique, Cristina voltou com a mãe para Matambalale e em 1978 migrou para a cidade de Maputo, instalando-se no Bairro Militar alguns anos depois com o marido, membro do exército da Frelimo.

A relação direta estabelecida entre escultura e produção de renda, em oposição à relação entre escultura e objeto de arte ou de decoração, no contexto familiar dos escultores, é ilustrada com a ausência de qualquer peça feita pelo seu pai ou pelo seu tio-avô ou outro familiar na casa de Cristina. Por outro lado, na casa de sua irmã, no Planalto de Mueda, Cristina lembra que existe a ferramenta de trabalho do seu pai, uma faca guardada pela sua mãe espe-

²⁴³ Em entrevista realizada no Bairro Militar em Maputo em 13 de outubro de 2012.

²⁴⁴ Pertencente ao Ministério da Defesa Nacional (MDN), o Bairro Militar corresponde a um conjunto de casas e pequenos edifícios padronizados, dentro do bairro administrativo Sommershield, uma das regiões mais nobres da cidade. No período colonial, o Bairro Militar foi construído para abrigar os oficiais do exército português e, a partir de 1974, depois dos Acordos de Lusaka, que determinou o fim da guerra colonial, passou a ser ocupado por militares moçambicanos de patentes diversas. Seus moradores provêm de diferentes localidades de Moçambique, especialmente da região norte, sendo os makonde um dos grupos mais numerosos.

cialmente para ela. A herança física da produção de esculturas de seu pai é descrita por Cristina sucintamente: “Minha mãe guardou para mim a faca que ele arranjava aquelas coisas”. As coisas, sinônimo de trabalho e sustento da família, eram as esculturas do tipo *ujamaa* e *shetani*, especialidades do seu pai e do seu tio-avô. Essa associação direta entre arte e trabalho é nitidamente acentuada ou até mesmo inerente à situação de precariedade social observada ainda hoje entre os escultores e seus respectivos contextos de produção, mesmo no caso de artistas com certo reconhecimento e visibilidade de determinados artistas, como é o caso da ceramista Reinata Sadimba²⁴⁵.

Como já mencionado, tanto o *shetani* quanto o *ujamaa*, tipos de esculturas produzidas principalmente em pau preto, foram criados por escultores de origem makonde do sul do Rovuma que migraram para o Tanganyika na década de 1950. Esse é o caso de Samaki Likonko, conhecido na literatura e pelos artistas com quem dialoguei durante a pesquisa em Maputo, em Pemba e em Mueda, como o criador do estilo *shetani*²⁴⁶. Kingdon²⁴⁷, embora não tenha conhecido pessoalmente o artista, falecido em 1989, conseguiu reunir informações sobre sua história de vida com alguns artistas contemporâneos de Samaki. Sua trajetória, apresentada aqui resumidamente, contribui para elucidar o panorama da migração makonde para o Tanganyika, assim como a conjuntura da inserção desse grupo no campo da produção de esculturas.

Samaki nasceu em Diaca, no Planalto de Mueda, e antes de se fixar ao norte do Rovuma, mudou-se com os pais para a cidade de Palma, no litoral da província de Cabo Delgado. Retornou ao Planalto de Mueda ainda criança para participar dos ritos de iniciação, onde

²⁴⁵ A minha experiência de produzir cerâmica com Reinata Sadimba, em parte da pesquisa de campo realizada entre agosto de 2012 e janeiro de 2013 em Maputo, e a sua percepção de que eu não trabalhava motivavam os seus questionamentos constantes e irritadiços em torno da minha autonomia financeira: Como eu que supostamente “sabia” trabalhar o barro e não estava ganhando dinheiro com isso? O fundamento das provocações de Reinata Sadimba são interpretados aqui como uma questão de autonomia e não como de sobrevivência, especialmente pelo fato de elas virem, muitas vezes, acompanhadas de comentários relacionados à importância da independência financeira da mulher em relação ao cônjuge.

²⁴⁶ KANGAI, Phibion e MUPONDI, Joseph George. “Africa digests the west: A review of modernism and the influence of patrons-cum brokers on the style and form of southern eastern and central african art”. *Academic Research International*, vol. 4, n. 1, jan. 2013. Lodhran: SAVAP International, (Society for the Advancement of Education through Visionary Academicians/Researchers for Peaceful Globe), p. 193-200. KINGDON, Zachary. *A host of devils: The history and context of the making of Makonde spirit sculpture*. vol. 2. Studies in visual culture. London: Routledge, 2002. KASFIR, Sidney. “African Art and Authenticity: A Text with a Shadow”. *African Arts*, vol. 5, n. 2, abr. 1992. Los Angeles: UCLA James S. Coleman African Studies Center. p. 40-53.

²⁴⁷ Op. cit.

acabou ficando até se casar. Ainda de acordo com Kingdon, Samaki Likonkoa provavelmente migrou para Mtwara, ao sul do Tanganyika, no início da década de 1950. Em Mtwara trabalhou no porto por um ou dois anos até ser recrutado para o trabalho nas plantações de Norman Kirk em Mahurunga, ao sudoeste da Tanzânia e próximo do Rio Rovuma.

Nascido na Nova Zelândia, Kirk era proprietário de plantações de limão e de caju e foi um dos primeiros a enveredar pelo comércio de arte makonde no Tanganyika no início da década de 1950. Assim, conforme relata o filho do escultor, Mbalika Samaki, quando Kirk se tornou também um comerciante de arte makonde, seu pai, Samaki Likonkoa, começou a aprender a arte da escultura em pau preto com Likenikeni Sabini, que trabalhava na escola-oficina para carpinteiros e escultores da Missão de Ndanda²⁴⁸, no distrito de Masasi. No final da década de 1950, Kirk, sem abandonar o comércio agrícola, passou a comprar regularmente peças levadas pelos escultores até sua casa. Dessa forma, comprando e vendendo esculturas produzidas por artistas de origem makonde, Kirk constituiu um negócio bastante rentável, especialmente com o comércio dos jogos de xadrez esculpidos em madeira, idealizado por ele.

De acordo com Kasfir²⁴⁹, Samaki Likonkoa até 1959 produzia esculturas em pau preto do tipo conhecido como binadamu, caracterizado pela representação de mulheres e homens em cenas do cotidiano, como a mulher carregando um pote de água, o homem fumando um cachimbo etc. As suas peças, conforme a descrição do comerciante de esculturas Mohamed Peera, em entrevista concedida a Kingdon, tornaram-se mais arredondadas, com mais movimento e menos naturalistas, a partir da representação do *shetani*²⁵⁰ ou do *djiin*, conhecido como um espírito ou uma entidade protetora ou malévola da cultura religiosa makonde.

2.3.2 Shetani: o espírito da floresta na dinâmica do mercado de arte makonde

²⁴⁸ A abadia beneditina de Ndanda foi construída na cidade de Ndanda, ao sudeste da Tanzânia, em 1906. No final dos anos sessenta a missão de Ndanda era responsável pela construção de aproximadamente 40 paróquias, 220 estações missionárias, 200 escolas primárias, 3 hospitais e 22 dispensários, 6 escolas de ensino médio e a Escola Abadia de Ndanda. In: <http://ndanda.org>, acesso em janeiro de 2016.

²⁴⁹ Op. cit.

²⁵⁰ De acordo com Margot Dias (op. cit), Karl Weule foi o primeiro a citar o termo em referência à produção escultórica makonde, mais especificamente às máscaras faciais com chifre produzidas no Tanganyika e traduzidas pelo autor como “máscaras do Diabo”. A alusão à figura do Diabo apoia-se na tradução feita pelos europeus ao termo kiswahili *shetani*, como Satanás ou Diabo.

A criação de Samaki é percebida por Kingdon como uma das inovações mais radicais e importantes da história da produção escultórica de matriz makonde. O impacto do novo estilo de peça não se restringia a uma questão estética, mas dizia respeito também ao mercado e mais especificamente à relação entre o comerciante e o artista. Na visão do autor, o *shetani* foi inserido no mercado das artes comandado pelos irmãos Peera em Dar es Salaam com sucesso em um momento de impasse e de crise na relação entre patrono e escultor. As novas formas das peças de Samaki, distantes das esculturas naturalistas já conhecidas no mercado, não só foram aceitas por Mohamed Peera, como estimuladas por ele.

Os irmãos Peera, de origem indiana, nascidos no Zanzibar, foram os primeiros a se especializar no comércio de arte makonde em Dar es Salaam. Este comércio comandado pelos irmãos Peera, em meados da década de 1950, era dirigido especialmente a um comerciante de arte estadunidense, além de turistas especialmente da Europa e dos Estados Unidos. Dentre os irmãos, o mais jovem, Mohamed Peera, nascido em aproximadamente 1930, era o que tinha maior proximidade com os artistas de origem makonde. De acordo com Kingdon, quando Mohamed Peera se mudou com a família de Zanzibar para Mombaça, no Quênia, aos 14 anos de idade, tinha a intenção de ser escritor, poeta ou artista plástico. No entanto, a perda do seu pai, poucos anos depois, levou-o a seguir o caminho realizado pelo patriarca da família no campo do comércio, o que motivou sua mudança para a cidade de Dar es Salaam.

Na nova cidade, um dos principais centros urbanos e comerciais da região, Mohamed e seu irmão mais velho, Fahti, abriram uma pequena loja, embaixo das escadas de um edifício, onde vendiam selos, esculturas kamba do Quênia²⁵¹ e qualquer tipo de jóia ou “curiosidade” que chegasse até suas mãos. Mais tarde, a variedade de tipos de produtos, assim como seus valores cresceram e os irmãos passaram a vender também marfim, jóias de pelo de elefante, pedras semipreciosas, coral, prata e utensílios de bronze. A loja acabou ocupando um espaço muito maior, o que permitiu ampliar também o estoque em que eram compartilhados,

²⁵¹ Essas esculturas são formadas especialmente por figuras humanas e animais produzidas por escultores de origem kamba, akamba ou wakamba, uma das principais populações do Quênia. Os kamba também vivem em Uganda e na Tanzânia, em menor número. Com o apoio dos missionários luteranos da Tanzânia, o mesmo estilo de escultura voltado para o comércio passou a ser produzido por escultores de origem zaramo. Essa população, especialmente das regiões de Dar es Salaam e de Pwani na Tanzânia, é falante do kizaramo, língua de matriz bantu, assim como o kikamba. Estas esculturas e aquelas de origem makonde foram reproduzidas por diversos artesãos e consequentemente estandardizadas, o que motivou a sua classificação como arte de turista. JULES-ROSETTE, Bennetta. *The messages of tourist arts: an African semiotic system in comparative perspective*. Londres/Nova York: Plenum Press, 1984.

a partir de então, estatuetas e cabeças do tipo *masai* em madeira, abridores de cartas em pau preto e em marfim, feitas por escultores de origem zaramo, além de jóias em ouro, produzidas na própria loja por um ourives do Ceilão.

Mohamed, um dos proprietários, já tinha o desejo de vender peças mais artísticas e certa vez foi procurado pelo escultor de origem makonde Manguli Istiwawo, em busca de trabalho na sua loja. Conforme a entrevista realizada por Kingdon com Mohamed Peera, o comerciante confirmou se de fato Manguli era escultor, ao perguntar se ele possuía as ferramentas de trabalho. Com a resposta positiva e uma prova da sua produção no dia seguinte, Manguli passou a produzir exclusivamente para Mohamed no quintal da loja. Em poucos meses havia oito escultores de origem makonde dividindo a área externa do estabelecimento e trabalhando exclusivamente para os irmãos Peera. A descrição de Mohamed sobre as primeiras peças feitas por Manguli no novo espaço de trabalho ilustram o perfil das esculturas vendidas na loja e nos vilarejos antes da criação de Samaki: um homem fumando um cachimbo de água e uma mulher pilando milho. Ambas as figuras eram bastante habituais no repertório das esculturas conhecidas como *binadamu*.

No entanto, de acordo com Mohamed Peera, ele pagava mais caro pelas peças que revelavam maior expressividade e diferença em relação a um padrão já estabelecido. Isso motivava os escultores a criarem novos temas de trabalho, ainda que sempre no estilo dos *binadamus*, como dançarinos, lutadores, caçadores e escultores em atividade e mulheres em tarefas domésticas. Após vender diversas peças de origem zaramo para um comerciante de Nova York e saber do seu grande interesse pelas esculturas de origem makonde, Mohamed passou a fazer um estoque com a produção dos artistas que trabalhavam em sua loja. Na perspectiva de vender as peças para esse comprador e de ter no seu estoque esculturas mais diferenciadas e, acrescento aqui, com maior valor, Mohamed passou a estabelecer um diálogo mais próximo com os artistas que se destacavam na produção escultórica²⁵².

Nessa aproximação com os escultores, Mohamed também foi ao encontro de peças que agradavam mais o seu gosto pessoal, escapando da padronização das esculturas que cos-

²⁵²A aproximação de Mohamed em relação aos escultores de origem makonde da região envolveu também os artistas do Planalto de Mueda que haviam emigrado para o Zanzibar e passaram a viver na Tanzânia após o sultão do Zanzibar expulsar, entre 1961 e 1963, os tanzanianos, incluindo os makondes nascidos em Moçambique, sob a acusação de participarem dos partidos políticos Afro-Chirazi. KINGDON, op.cit.; RICH, op. cit.

tumavam ser vendidas em sua loja. Percebeu, dentre os artistas com quem tinha contato mais próximo, que eles se recusavam a fazer cópias de outras esculturas, algo muitas vezes solicitado pelo comprador ou pelo patrono, visto que o tema e as formas da peça variavam de acordo com sua inspiração. Ele relata que certa vez dois turistas americanos entraram na sua loja e gostaram de uma peça única que reproduzia uma mulher pilando o milho. Assim, o comerciante pediu para o escultor Swaya fazer a cópia da escultura exposta para que pudesse vendê-las aos dois turistas interessados; o pedido foi em vão, já que Swaya se recusou a reproduzir a peça.

Ainda sobre a impossibilidade de garantir vantagem na venda com a cópia de peças pelos artistas de origem makonde incentivada pelo patrono, Mohamed descreve outro episódio. Dessa vez um amigo, na tentativa de alertá-lo de que poderia se tornar milionário, comentou sobre os escultores da África atlântica, que ganhavam muito dinheiro com suas peças e a possibilidade de reprodução dessas esculturas pelos artistas de origem makonde. Assim, o amigo mostrou para Chanuo, um artista que trabalhava com Mohamed, a imagem de uma escultura da Nigéria que representava um cavaleiro. O artista fez duas cópias da escultura fotografada e, na terceira, Chanuo esculpiu o cavalo rindo, com a cabeça voltada para o cavaleiro. A partir desse episódio Mohamed confirmou que seria impossível fazer fortuna solicitando cópias aos escultores de origem makonde.

Embora em contexto e tempo diferentes, a descrição de Mohamed trazida por Kingdon remete ao problema da encomenda de cópias solicitadas para a ceramista Reinata Sadimba durante a realização desta pesquisa. Com certa frequência os compradores encomendavam esculturas iguais às que apareciam no livro organizado pelo curador e pesquisador de arte makonde Gianfranco Gandolfo²⁵³ sobre o trabalho da artista, ou iguais às que tinham visto em alguma loja ou exposição, ou até mesmo que já tinham comprado em outra ocasião. Normalmente, pediam a reprodução de casais ou de mulheres com tatuagens faciais. Sobre essas solicitações testemunhadas por mim em seu ateliê no Museu de História Natural em Maputo, a artista comentou, em tom de cansaço, que não fazia réplicas de esculturas produzidas anteriormente por se tratar de outro momento e inspiração, mas que podia repetir o tema e fazer algo semelhante, mas nunca igual, como muitas vezes lhe era pedido.

²⁵³ GANDOLFO, Gianfranco. *Reinata Sadimba*. Maputo: Kapicua, 2012.

Figura 16. Esculturas em cerâmica de Reinata Sadimba e Júlia Nachake²⁵⁴.

Na tentativa de superar a dificuldade da venda das peças de Samaki, descrita por Mohamed como reproduções das conhecidas binadamu com formas mais estáticas, sem criação de formas ou detalhes mais autorais, o comerciante desafiou o artista a “aperfeiçoar o seu estilo” de escultura²⁵⁵. Conforme descreve Kasfir, nas suas recolhas e compras de esculturas nos vilarejos próximos a Dar es Salaam, Mohamed Peera costumava dar sugestões aos artistas em relação a formas e estilos a serem produzidos de acordo com os interesses dos compradores que frequentavam a sua loja. A interferência do comerciante na criação das peças e formas a serem seguidas pelos escultores é um aspecto também destacado por Kangai e Mupondi. A relação de poder entre comerciante e artista e a manipulação exercida pelo primeiro em relação ao segundo podem ser ilustradas com o relato de Mohamed Peera sobre o conselho dirigido a Samaki em um contexto marcado pela dificuldade da venda de suas peças. Segundo Mohamed, ele chegou a dizer a Samaki que ele deveria abandonar o trabalho com a escultura e voltar à atividade que exercia antes nas plantações de Kirk.

Conforme os relatos de Mohamed, Samaki, no entanto, insistiu na tentativa de mudança e depois de uma ou duas semanas mostrou a ele outras peças binadamu junto com outra

²⁵⁴ Imagem da presente autora, Maputo, 2013.

²⁵⁵ KINGDON, Op. cit., p. 80

completamente diferente. Esta apresentava uma figura humana com o tronco e a cabeça arredondados, dois olhos redondos, uma boca e duas pernas finas presas numa base circular. Mohamed relata que pagou sete xelins pela peça, o equivalente a um dólar, e apostou na possibilidade de venda. A escultura, que seguia um estilo nunca antes visto pelo comerciante, foi colocada sobre uma prateleira da loja ocupada só com peças de arte makonde e foi vendida na mesma tarde. De acordo com a descrição de Mohamed, depois disso, Samaki voltou a levar apenas as esculturas do tipo binadamu para a loja e assim o comerciante questionou por que ele não fazia mais uma peça no mesmo estilo da outra vendida rapidamente.

Figura 17. Shetani na loja da Associação de escultores de Nandimba²⁵⁶.

O artista, então, revelou que aquela peça era denominada *shetani* e com o estímulo de Mohamed passou a fazer outras esculturas do mesmo tipo, o que, segundo o comerciante, trouxe entusiasmo, fluidez e liberdade à produção de Samaki²⁵⁷. Mohamed relata que incenti-

²⁵⁶ Registro da presente autora, Namdimba (Mueda), 2013.

²⁵⁷ Kasfir (op. cit), em outra versão sobre a criação do estilo *shetani*, descreve que, certo dia, Samaki carregava uma escultura do tipo binadamu para o comerciante de arte Mohamed Peera em Dar es Salaam, quando um dos braços da figura humana esculpida quebrou acidentalmente no caminho. Ao retornar para casa, Samaki sonhou que seu pai morto o alertava para suavizar a base dos ombros e tirar os olhos, passando a representar, assim, um espírito do mato, conhecido como *djinn*, em língua shi-makonde, e como *shetani*, em kiswahili.

vou outros artistas a fazerem suas próprias versões de *shetani*, o que o levou a abrir, em 1961, um novo espaço de produção e de venda: um armazém com um quintal em Chang'ombe, na região de Dar es Salaam, onde se instalaram mais de vinte escultores de origem makonde. A maior parte desses escultores era formada por emigrantes do Planalto de Mueda que aprenderam a esculpir na Tanzânia, onde se especializaram no estilo *shetani*. Alguns deles, como salienta Mohamed, produzem suas peças observando, comentando e dando sugestões sobre a produção dos artistas que dividiam o mesmo espaço. O compartilhamento do espaço de produção, nesse contexto de início de propagação do estilo *shetani*, é traduzido por Mohamed como lugar de superação e disputa entre os escultores²⁵⁸.

Concordando com Kasfir²⁵⁹, a transformação da peça de Samaki pode ser interpretada como uma bricolagem já que envolveu a interferência e mistura de formas e sentidos tradicionais da cultura makonde em uma representação moderna de figura humana. A transformação dessa peça no *shetani*, mas também a criação de uma arte voltada para o comércio, foram potencializadas pelas influências culturais externas e mudanças sociais decorrentes do colonialismo. Como exemplo, temos as esculturas chinesas em marfim passadas pelos europeus aos artistas makonde para que eles as reproduzissem. Kasfir, no entanto, contrapõe o referido período de produção ao período pré-colonial, no qual a cultura material de sociedades africanas foi representada numa ligação estreita entre objeto, símbolo e função, criando um sistema altamente estruturado, com pouca margem para a subversão. Embora o autor evoque uma suposta rigidez das formas e significados da cultura material no período pré-colonial, vale destacar as mudanças e criações de representações e sentidos da cultura material desse período em decorrência das relações com outras populações africanas ou estrangeiras, como, por exemplo, a agregação de novos símbolos, incluindo os de origem europeia, em insígnias de poder ou objetos rituais.

Se no período pré-colonial a produção de objetos imbuídos de carga simbólica, como certas estatuetas, máscaras, bastões etc, estava ligado a um sistema controlado por autoridades políticas e religiosas, no período colonial os escultores de origem makonde tinham como principais fomentadores de produção as missões religiosas e os patronos de arte. Por um lado,

²⁵⁸ Essa dinâmica foi observada por mim nas associações de arte makonde do Planalto de Mueda o que, sob o meu ponto de vista, propiciava uma troca estimulante nas respectivas produções.

²⁵⁹ Op. cit.

esses agentes impulsionaram o estabelecimento de um mercado de arte makonde, especialmente no Tanganyika, pela sua possibilidade de consolidação nos centros urbanos por onde transitavam turistas, colecionadores e demais interessados pela arte local. Por outro lado, o interesse comercial dos referidos agentes influía diretamente nas escolhas dos tipos de peças a serem produzidos. Enquanto as missões religiosas orientavam a produção de objetos em madeira, como castiçais, taças, crucifixos etc, os patronos encomendavam aos escultores peças com temas previamente definidos associados à sua própria cultura, a exemplo do jogo de xadrez, ou à cultura de grupos locais, como a figura da mulher pilando o milho, sempre em formas naturalistas, também pré-estabelecidas.

A questão do controle da produção dos artistas makonde, seja ela ligada ao estilo dos binadamus ou dos objetos de cultos cristãos e a passagem, não excludente, para a “arte makonde moderna”, representada pelo *shetani* e pelo *ujamaa*, dialoga com o tema da autonomia da arte, elaborado pioneiramente por Kant na obra *Crítica da Faculdade de Julgar*²⁶⁰. A perspectiva do filósofo sobre essa questão é resumida por Lima: a autonomia da arte se dá com a independência da produção do objeto de arte diante de qualquer instituição, seja ela religiosa, política ou mercantil, representada aqui pela figura dos patronos.

A recusa nas representações figurativas sacras e ostentatórias, seguindo padrões definidos, encomendadas pela aristocracia italiana, assim como o questionamento da referencialidade, foram possíveis com a emergência de uma burguesia consumidora de arte e a consequente formação de um mercado voltado para ela. Nesse processo, Lima destaca o desdobramento para a “legitimação do sujeito psicologicamente orientado, i.e., do eu visto como digno de tornar-se a fonte primária da obra de arte”²⁶¹. Essa mudança de paradigma envolveu a liberdade para se adotar novas formas de representação a partir de estilos pessoais, fugindo de antigos padrões estabelecidos e abrindo o caminho para a arte não representativa ou a arte abstrata propagada no século XX.

Assim, apoiada na perspectiva de Kant sobre a autonomia da arte, considero que a consolidação de um mercado de arte makonde no período de transição para a independência

²⁶⁰ LIMA, Luiz Costa. “A autonomia da arte e o mercado”. *ARS*, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 102-116, 2004. In: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-53202004000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 de janeiro de 2016.

²⁶¹ Idem.

do Tanganyika possibilitou o desenvolvimento da autonomia criativa, que contemplava o estilo e a inspiração do artista para a construção de suas obras. Além da autonomia criativa, destaco a autonomia comercial atingida nesse processo de mudança, já que grande parte dos artistas passou a produzir independente de missões religiosas e de patronos ricos, como Mohamed Peera. Conforme aponta Margot Dias, a arte sempre esteve “numa certa dependência da situação sócio-econômica dos povos, ou da ‘classe’ dos artistas”²⁶². No entanto, a autora ressalta que essa relação de dependência não comprometeria, necessariamente, a força criadora do artista, como seria o caso da produção de arte makonde.

Figura 18. *Shetani* do artista Kashmiri na galeria *Tanzanian Fine Art*²⁶³.

A partir de estilos conhecidos, portanto o *ujamaa* e o *shetani*, os artistas experimentaram expressar livremente suas poéticas e traços pessoais, conservando o que Lima, baseado em Simmel, denomina como “germe anímico”, portanto, as experiências de vida e os sentimentos que contaminam a produção do artista. Nessa perspectiva, considero que as novas formas expressas na arte makonde moderna, ao romperem com o naturalismo do binadamu,

²⁶² Op. cit..

²⁶³ In: <http://www.tanzanianfineart.com/>. Acesso em abril de 2016.

mantém o “germe anímico”, ao mesmo tempo em que provocam estranhamento e atração ao receptor. Esses aspectos, por sua vez, são valorizados por galeristas, curadores, colecionadores, pesquisadores e por consumidores de arte em geral. Inspirada em Lima, considero que a autonomia da arte moderna makonde, portanto, não a libertou da lógica do mercado, ao contrário, ampliou as suas possibilidades de compra, de venda e de circulação.

As peças de origem makonde, que nos primeiros anos da loja de Mohamed eram destinadas especialmente a um comerciante estadunidense, com a mudança significativa de estilo passaram a ser comercializadas não só em lojas de curiosidades ou arte local “tradicional” no contexto do turismo, mas em espaços diversos, incluindo as próprias oficinas dos artistas e acessadas também por uma elite local emergente na Tanzânia recém liberta do jugo colonial. Vale lembrar a fala de Cristina sobre os compradores brancos e negros da Tanzânia que passavam pela oficina onde seu pai e tio-avô produziam esculturas. Esta elite tanzaniana, por sua vez, tinha interesse por obras locais que dialogavam, direta ou indiretamente, com o contexto político atual, a exemplo do *ujamaa*, como veremos mais adiante.

Contudo, a amplitude das possibilidades de venda de esculturas com a consolidação de um mercado de arte makonde moderna não expressa um rompimento com os estereótipos que permeavam as narrativas sobre a população makonde desde o século XIX²⁶⁴ e, consequentemente, sobre a arte que carregava essa identificação. Contrariamente, na tentativa de se valorizar a arte makonde moderna, atingindo um maior número de pessoas interessadas e de compradores, destacava-se o caráter “exótico” do grupo étnico associado aos artistas produtores. O mercado de arte makonde moderna, alternativo ao comércio de uma produção estandardizada e de fácil consumo, apela para a venda de peças mais autorais, embora nem sempre com assinatura, direcionada a um público com disposição a pagar mais caro pelas mesmas. No entanto, a valorização da arte makonde moderna se dá pela exotização dos makonde de Moçambique pautada na imagem de povo agressivo, combativo e resistente frente a qualquer tipo de dominação, mas também por via da sua presença nas grandes coleções de arte africana e do seu estilo autoral, sem repetições, e, portanto, garantindo a sua exclusividade.

Essas imagens vão ao encontro daquilo que busca o referido público, interessado, de maneira geral, pela “arte africana”, reconhecida e legitimada no mercado das artes deste pe-

²⁶⁴ Conforme mencionado na introdução.

ríodo, normalmente, como arte “exótica”, produzida por um povo e num lugar igualmente “excêntrico” e “primitivo”. A escultura makonde moderna, portanto, não rompe com imagens associadas à produção de uma arte tradicional africana ou makonde, representada pelas máscaras mapiko, por exemplo, e interpretada pelos autores portugueses citados no capítulo anterior, como obra de um povo de “espírito agressivo” ou sua equivalência. Essa imagem, propagada amplamente na literatura e na tradição oral, a partir da marca do etnônimo *mawia*²⁶⁵, é identificada na divulgação de uma exposição voltada para o comércio, de obras modernas de arte de origem makonde na conhecida loja de mobiliário e decoração Bohmler, em Munique (Alemanha). O cartaz da exposição, divulgado na ocasião de uma “semana de arte africana”, realizada na referida loja entre novembro e dezembro de 1972, foi publicado e traduzido por Margot Dias²⁶⁶. Nele, junto de uma imagem em destaque de uma escultura de uma figura humana não naturalista, lê-se:

ESCULTURAS MACONDE

-Criadas por nativos

-Coleccionadas por peritos!

Foi-nos possível arranjar mais uma remessa destas obras de arte.

Os Macondes habitam o planalto entre Moçambique e Tanzânia; eles pertencem à raça banto, adornam os seus corpos com escarificações e são chamados pelos vizinhos “Mawia”, os irascíveis.

As suas imagens são de uma força expressiva sem par.

O escultor maconde não trabalha segundo um modelo, ele deixa livre curso à sua fantasia criadora e recria sempre obras inéditas. Cada imagem é uma peça única e consequentemente valiosa.

2.3.3 *Ujamaa: a força da aldeia e o socialismo de Nyerere*

A trajetória de Roberto Yakobo Sangwani tornou-se mais conhecida pelo fato de ter criado em Ndanda (Tanganyika) um estilo de escultura conhecido como *dimongo*, derivado da palavra *imongo*, que em língua shi-makonde significa força, vigor, energia. Nascido no Planalto de Mueda, Yakobo fixou residência no Tanganyika ao final da década de 1950 para viver na Missão de Ndanda. Os professores dessa oficina, segundo Margot Dias, eram moçambicanos; provavelmente, grande parte deles escultores de origem makonde com experiência ao sul do Rovuma.

²⁶⁵ Como mencionado anteriormente, denominação shi-makonde utilizada pela população makonde do norte do Rovuma para se referir aos makonde de Moçambique, cujo significado remete a colérico, “sangue quente”.

²⁶⁶ Op. cit., apêndice, s/n.

De acordo com a percepção de Margot Dias, Yakobo Sangwani expressava no seu estilo *dimongo* a “força concentrada, vital, que o conjunto de um grupo verdadeiramente ligado representa”²⁶⁷. A interpretação da autora sobre os significados das esculturas *dimongo* está pautada na característica comum a esse estilo, qual seja, na representação de um conjunto de figuras humanas ligadas umas às outras, uma dando suporte à outra, simbolizando a coesão, a unidade e a força de sustentação de um grupo ou família, traduzido muitas vezes como aldeia, como veremos adiante. Essas figuras são talhadas no mesmo tronco, podendo ser compactas, sem espaço entre as mesmas, ou vazadas. A partir desses elementos em comum é possível perceber, mesmo com a grande repetição do referido estilo por diversos escultores, a especificidade dos traços, e identificar, muitas vezes, as marcas autorais da obra.

No Tanganyika, a denominação *dimongo* foi traduzida em 1967 pelo termo em kiswahili *ujamaa*, que significa família ou sentimento de pertença familiar, por sua vez adotado na literatura, no mercado das artes, e pelos próprios artistas para se referir ao estilo criado por Yakobo Sangwani. Em referência a esse estilo de escultura, eram utilizados também denominações derivadas como “árvore da vida”, “árvore da família” ou “torre da família”, em razão da estrutura básica mencionada. A escolha pelo novo nome desse tipo de escultura, que na altura já se encontrava difundida nos centros urbanos do país e ganhava visibilidade internacional com a realização de exposições e produção de catálogos, confluía com o *ujamaa vijijini*, ou o “socialismo de aldeia”, conceito recém criado por Julius Nyerere. Segundo Shule²⁶⁸, conta-se na Tanzânia que teria sido o próprio Nyerere a rebatizar a escultura *dimongo* devido à sua estrutura, representação materializada do *ujamaa vijijini*: uma pessoa na base que apoia-va outras, e essas, por sua vez, apoiavam-se a si próprias como um grupo ou uma aldeia.

A noção de *ujamaa*, ou a versão de um socialismo africano na perspectiva de Nyerere, surgiu como uma resposta ao desafio de aplicar os valores tradicionais da aldeia, fundamentados no comunitarismo, na configuração de uma sociedade moderna pós-colonial²⁶⁹. A filoso-

²⁶⁷ Op. cit., p. 11.

²⁶⁸ SHULE, Vicensia. *Mwalimu Nyerere: the artist*. In: CHACHAGE, Chambi; CASSAM, Annar (orgs.). *Africa's liberation: the legacy of Nyerere*. Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford: Pambazuka Press; Kampala: Fountain Publishers, 2010, p. 160-174.

²⁶⁹ IBHAWOH, Bonny; DIBUAJI, "Deconstructing Ujamaa: The Legacy of Julius Nyerere in the Quest for Social and Economic Development". *African Journal of Political Science*, Grahamstown, vol. 8, n. 1, 2003, p. 59-83.

fia do *ujamaa* foi formalmente divulgada após a Declaração de Arusha (1967) com o intuito de reforçar e trazer novas questões fundamentais ao socialismo almejado por Nyerere. No novo modelo de socialismo, a ênfase estava no alcance da autossuficiência, algo distante da política econômica da Tanzânia de 1967. Logo após a independência, o país privilegiou a produção voltada para a exportação, assumiu empréstimos junto a organizações internacionais e investiu na expansão da infraestrutura ao mesmo tempo em que buscava estimular a autonomia do país, o que o diferenciava de outros estados africanos recém-libertos do colonialismo²⁷⁰.

No entanto, o que impedia a consolidação do projeto socialista e o aproximava da realidade de outros estados africanos era a continuidade da política econômica nos moldes já conhecidos e o aumento da dependência da ajuda externa. Dessa forma, a Declaração de Arusha buscava reverter o fracasso do modelo liberal socialista adotado pela Tanzânia após a independência, o qual, na perspectiva de Stoger-Eising²⁷¹, representava uma tentativa de fusão de conceitos europeus decorrentes do liberalismo kantiano com o *ethos* mais comunitário associado às sociedades africanas. A Declaração de Arusha postulava, em resumo: um regime de partido único; a nacionalização das instituições econômicas; a restrição ao consumo dos mais ricos; a descolonização dos currículos escolares; o apoio à diversificação econômica e à industrialização; e o compromisso com a autonomia do país.

A mudança de nome do estilo de escultura aconteceu, portanto, em um momento político determinante, caracterizado pela reafirmação de valores socialistas pautados em valores comuns às sociedades africanas, com foco no sentimento de pertença familiar e o comunitarismo. O *ujamaa* assumia, nesse contexto, os sentidos de consciência de comunidade e fraternidade, e se configurava como um conceito chave do socialismo africano defendido por Nyerere. O referido conceito, na conjuntura política do Tanganyika, pautava-se na filosofia do desenvolvimento que tinha como base a liberdade, a igualdade e a unidade, três elementos cruciais nos quais se apoiariam a sociedade ideal na percepção de Nyerere. Esse socialismo africano, portanto, não seria fundamentado na luta de classes, mas na instituição do sistema de família alargada que explicaria a terminologia adotada.

²⁷⁰ADEDEJI, Adebayo. Estratégias comparadas da descolonização econômica. In: MAZRUI, Ali A; WONDJI C. *História Geral da África* VIII. A África desde 1935. 2ª ed, São Paulo: Cortez, 2011. p 471-516.

²⁷¹ apud IBHAWOH e DIBUA, Op. cit.

Para Blesse²⁷², o referido termo reforçou a interpretação do socialismo da Tanzânia no qual a forma *ujamaa* de pensar, isto é, a capacidade do grupo de solucionar os problemas, a união e a solidariedade assumiam um papel relevante. Na visão do autor, as próprias esculturas do tipo *ujamaa* passaram a representar essa simbologia. Assim, no processo de ressignificação da escultura, a codificação original de sociedade, seus conteúdos e valores morais foram colocados a serviço da consolidação nacional da Tanzânia. Se nas esculturas *dimongo* havia a marca étnica impressa, pela sua denominação em língua shi-makonde, reforçada pela origem dos seus escultores e pela própria representação da escultura, a tradução para *ujamaa* trouxe a esse tipo de peça um caráter nacional apoiado, na unidade e no comunitarismo da aldeia.

Figura 19. Escultura ujamaa da galeria *Tanzanian Fine Art*²⁷³.

²⁷² Op. cit.

²⁷³ In: <http://www.tanzanianfineart.com/>. Acesso em abril de 2016.

A escultura do tipo *ujamaa* ilustra como os temas das esculturas makonde e suas classificações usuais, como “tradicional” e “moderna”, são apresentados de forma complexa e relacionam-se diretamente com a conjuntura social e política da sua produção. As esculturas mais naturalistas como as sátiras dos personagens coloniais, as figuras humanas em cenas do cotidiano ou os objetos de cultos cristãos seguem temas atrelados à realidade colonial e são normalmente classificados na produção bibliográfica como arte tradicional. A atualidade dos temas se relaciona tanto com uma demanda específica inerente ao contexto, como é o caso do binadamu, quanto pela presença de novos personagens do regime colonial, a exemplo das representações dos padres, e novas necessidades de expressar sua crítica social.

Já o *shetani* e o *ujamaa*, que representam novas formas de esculturas, podendo ser traduzidas como mais modernas, por romper com os padrões mencionados, dialogam com temas da ancestralidade da população makonde, seja pela sua expressão mitológica, ou pelos valores associados ao referido grupo. Ao mesmo tempo, a propagação desses tipos de escultura no mercado de arte makonde está ligada diretamente à transição política provocada pela libertação colonial e à formação de uma unidade nacional. Portanto, as referências a temas mais conceituais, tais como a unidade ou a crença da população makonde em esculturas modernas, produzidas por escultores emigrantes do Planalto de Mueda no Tanganyika surge na guinada pelo interesse comercial das peças de origem makonde e a sua inserção em museus, galerias e exposições em diferentes países. Como aponta Kasfir, os espíritos da natureza evocados nos rituais de iniciação e presentes na tradição oral da população makonde são representados pela escultura *shetani* produzida para compradores dos centros urbanos, como é o caso de Dar es Salaam²⁷⁴.

A conjuntura política e comercial do Tanganyika, do final da década de 1950 e início da década de 1960, deu apoio à produção da arte makonde moderna e a sua expansão, além de ter possibilitado aos escultores a conquista de uma autonomia estética e comercial. No início da década de 1960 muitos escultores vendiam suas peças diretamente aos compradores inte-

²⁷⁴ Kasfir relaciona tal interesse e estranhamento pelas esculturas *shetani*, diferentes das esculturas das lojas de curiosidades, com a imagem propagada pelos seus principais escultores: a população de origem makonde emigrante de Moçambique. Segundo o autor, até a década de 1970, esse grupo era reconhecido por uma suposta ferocidade, inscrita nas tatuagens faciais e nos dentes limados, identificações étnicas, presentes nas máscaras makiko também presentes nas coleções de arte makonde. In: KASFIR, Sidney. “African Art and Authenticity: A Text with a Shadow”. *African Arts*, vol. 5, n. 2, abr. 1992. Los Angeles: UCLA James S. Coleman African Studies Center. p. 40-53.

ressados, a exemplo do pai de Cristina Luiz Titus, Titusmissom Nungundasi, e da maior parte dos escultores cujas trajetórias foram apresentadas aqui resumidamente. Contudo, a autonomia estética na produção de arte makonde moderna era algo distante das análises e descrições produzidas pela maior parte dos autores portugueses que tratavam sobre a arte produzida em Moçambique durante o período colonial. Uma exceção é Margot Dias, citada anteriormente, que, embora de origem alemã, estava inserida no âmbito de produção de conhecimento voltado para o regime colonial português.

Como aponta Pedro Pereira Leite, tomando como exemplo os autores Sant’elmo e Ferreirinha, o movimento modernista, mesmo tendo incorporado parte do legado estético africano, “é absorvido e aplicado enquanto categoria de pensamento de forma lenta pelo pensamento colonial que resiste à entrada da modernidade”²⁷⁵. A negação da autonomia estética do outro envolvia necessariamente a manutenção da posição de subordinação em relação ao poder colonial expresso nos estudos sobre a produção de arte em Moçambique. Eles expressam a lógica de que as “habilidades” dos “indígenas” deveriam ser colocadas a serviço do projeto colonial a partir da produção de esculturas que à população portuguesa interessava possuir, inclusive nas suas instituições voltadas para a cultura material local, como é o caso do Museu de Nampula.

A recusa pelo reconhecimento da produção de arte moderna makonde em Moçambique estava, portanto, ligado ao contexto da sua produção. Este, estreitamente ligado à emigração em massa da população makonde para o Tanganyika na década de 1950, uma estratégia de resistência frente à dominação colonial no norte de Moçambique, que sustentava nesse período o trabalho forçado nas plantações de algodão e de sisal, dentre outras atrocidades. Além disso, o fato dessa arte ter como berço um espaço alternativo de sobrevivência e de melhores condições de vida da população de origem makonde, somada às relações políticas desse grupo com o movimento pró-independência do Tanganyika e com associações contrárias ao jugo colonial português, também influenciaram na invisibilidade da arte makonde moderna em Moçambique entre as décadas de 1950 e 1960. Reitero que uma das grandes preocupações das autoridades portuguesas em relação à imigração makonde em massa para o Tanganyika girava

²⁷⁵ LEITE, Pedro Pereira. “A emergência da escultura maonde como símbolo da moçambicanidade”. *Lusotopias Revista de Geocultura*, Coimbra, n. 2, 2015, p. 9. In: https://www.researchgate.net/publication/290448619_Lusotopias_-_Revista_de_Geocultura. Acesso em 28 de dezembro de 2015.

em torno da articulação política do grupo com o *Tanganyika National African Union*-TANU e com o seu líder Julius Nyerere, já engajado na libertação do Tanganyika desde o início das investigações encomendadas pelo governo português sobre a presença e atuação da população makonde ao norte do Rovuma. Nesse contexto, a propagação das formas modernas da escultura makonde em Moçambique ou em Portugal, além de restrita, pelos motivos mencionados, faria alusão a uma possível ameaça à estabilidade da dominação colonial em Cabo Delgado.

CAPÍTULO 3. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NO TANGANYIKA E O MASSACRE DE MUEDA

Ao mesmo tempo em que crescia o campo de produção de arte makonde no Tanganyika, marcado pelo interesse comercial internacional, em meados da década de 1950, a população makonde, principalmente de Moçambique²⁷⁶, se organizava em grupos associativos de ajuda mútua ao norte do Rovuma. Estes, no final da década de 1950 e início da década de 1960, se vincularam a entidades políticas engajadas na luta contra o colonialismo português, como veremos no capítulo seguinte.

O presente capítulo tem como foco a documentação colonial, incluindo os relatórios confidenciais de Jorge Dias sobre essas organizações associativas e o Massacre de Mueda, assim como os depoimentos de alguns protagonistas do episódio, e duas representações – teatral e plástica – do mesmo acontecimento. Essas fontes são utilizadas como subsídio para se compreender as tensões e as negociações entre a população makonde de Moçambique e o governo colonial português, assim como a atuação do grupo no âmbito das lutas pela independência no norte do país e, neste contexto, a ressonância das imagens de exímios combatentes e artistas.

As ameaças mais concretas, relatadas com bastante preocupação na documentação produzida pela ou para a PIDE, dizia respeito ao resultado do apoio da Tanu e de Julius Nyerere aos grupos pró-independência de Moçambique, como o *Tanganyika Mozambique Makonde Union* – TMMU e a “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, também conhecida como “Associação dos Africanos de Moçambique”. Conforme a documentação estudada²⁷⁷, a Tanu e seu líder agiriam de maneira ardilosa, seja na utilização desses grupos para “melhor chamarem as atenções da opinião pública mundial sem se denunciarem a si próprios”, seja no incentivo às ações dos “agitadores” em Moçambique. Na avaliação geral da PIDE, esse apoio faria parte de um plano estratégico ligado à invasão de “independentistas”²⁷⁸ no país e à do-

²⁷⁶ Os grupos associativos eram formados também por pessoas de origem makonde nascidas no Tanganyika, cujos pais eram de Moçambique.

²⁷⁷ Cota: ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60. Folhas 9-12.

²⁷⁸ Termo comumente utilizado na documentação colonial para se referir às pessoas participantes de ações visando à libertação da dominação portuguesa.

minação do norte de Moçambique pelo Tanganyika: “Nyerere não retiraria a atenção de Moçambique, procurando servir-se dos negros moçambicanos para realizar os seus planos de anexação da parte compreendida entre a fronteira norte daquela Província e o rio Lúrio”.

A mobilização política representada pelas associações possibilitou à população makonde instalada ao norte do Rovuma levantar uma série de reivindicações levadas à administração colonial de Mueda em 1960. O episódio emblemático na história de Moçambique conhecido como “Massacre de Mueda” foi desencadeado pelo encontro entre alguns membros dessas associações, o administrador colonial de Mueda e o governador de Cabo Delgado, marcado com o propósito de discutir o retorno da população emigrada e a questão do aumento do valor pago pelos produtos agrícolas do planalto. Essa tentativa de negociação resultou no massacre de vários camponeses na frente do prédio da administração de Mueda, sob o comando do administrador e do governador, com a força bélica da tropa militar portuguesa²⁷⁹.

Esse episódio protagonizado pela população makonde, que possui diferentes versões quanto aos motivos das negociações com o administrador de Mueda e ao número de mortes, é importante na presente pesquisa não só por ser emblemático na luta contra o jugo colonial, mas por ter sido aproveitado pela Frelimo na elaboração dos relatos nacionalistas a ponto de parecer integrar a história do partido, mesmo tendo ocorrido antes da sua fundação, como destaca Cahen²⁸⁰. Por essas razões, há uma versão oficial sobre o episódio que esconde minúcias com menos interesse de serem reveladas pelo referido grupo político e apresentadas a seguir com mais profundidade. O mesmo ocorre em relação a algumas figuras importantes na história política de Moçambique, que se opuseram à Frelimo, ou que atuaram na luta contra o domínio colonial antes da fundação do grupo político e cujas trajetórias são ainda pouco conhecidas. No presente capítulo, apresento parte das histórias de vida e as atuações políticas de Simoni Nchucha e, no capítulo seguinte, de Lázaro Kavandame, os quais representam a invisibilidade mencionada no contexto da historiografia oficial de Moçambique.

Este capítulo se apoia, especialmente, na entrevista feita com Simoni Nchucha na aldeia de Matambalale, no distrito de Muidumbe (Planalto de Mueda), em junho de 2014, no

²⁷⁹ IGLÉSIAS, Olga. “Resistência e Clandestinidade”. In: *Africanologia: Revista Lusófona de Estudos Africanos*, n. 1, Lisboa, 2008.

²⁸⁰ CAHEN, Michel. “Os heróis de Mueda”. In: *Agora. Economia, Política e Sociedade*. Maputo, n. 2, ago. 2000, p. 30-31.

depoimento de Faustino Vanomba²⁸¹, nos relatórios de Jorge Dias, e na documentação colonial, principalmente, aquela produzida ou encaminhada à PIDE no início da década de 1960.

3.1 Entre “vantagens” e “riscos”: o encontro dos makondes do sul e do norte do Rio Rovuma em organizações políticas segundo a percepção de Jorge Dias

Como apontado no capítulo anterior, os relatos de Dias sobre a migração da população makonde do sul do Rovuma para o Tanganyika convergem com o temor das autoridades portuguesas em relação às influências políticas no norte do Rovuma. Dias expõe suas preocupações baseadas na presença de milhares de makondes integrados em grupos associativos no Tanganyika, e o possível apoio de entidades políticas de outros países africanos engajadas na luta contra o colonialismo. As análises de Dias incidem sobre a fundação do *Tanganyika Mozambique Makonde Union*-TMMU e a relação estreita entre os makonde do sul e do norte do Rio Rovuma forjada no âmbito dessa associação.

Conforme documento da Direção Geral dos Negócios Políticos e da Administração Interna, encaminhado à PIDE em 1961²⁸², a TMMU foi formada em 1957 em Dar es Salaam com o objetivo de reunir a “comunidade de macondes de Moçambique” residentes no Tanganyika. No ano seguinte, a associação foi registrada na mesma cidade, em seguimento à *Societies Ordinance* (1954). A sua diretoria era formada por Tiago Mula Mulombe, então presidente, Joaquim Félix, vice-presidente, Thomas Nyanyaula, secretário geral, e Faustino Vanomba, tesoureiro²⁸³. Segundo o referido documento, a TMMU pretendia abrir filiais da associação pelo Tanganyika e por Zanzibar.

Os riscos da presença da população makonde de Moçambique no Tanganyika, em vias de se libertar do colonialismo inglês, e as preocupações de Dias com o não cumprimento da política assimilacionista por parte do governo colonial português são ilustrados pelo autor por meio do diálogo estabelecido com um funcionário de um hotel em Mtwara:

²⁸¹ Coletado e apresentado no filme dirigido por Ruy Guerra “Mueda, Massacre e Memória” (1979), considerado o primeiro longa-metragem de ficção moçambicano.

²⁸² ANTT/PIDE/DGS, Serviços Centrais, Proc. 326, SR/61.

²⁸³ Conforme o mesmo documento, também fazia parte da TMMU, Tangazi Makalica.

Era um rapaz aberto e alegre, que gostava de ouvir falar da sua terra, e que visivelmente nos ganhou estima. Quando um dia lhe perguntámos porque razão não voltava para Moçambique, respondeu-nos que preferia viver no Tanganhica, porque ali podia dormir mais descansado! (...) É preciso não esquecer que hoje muitos Macondes se vão cultivando e são sensíveis aos movimentos da política internacional, assim como não faltam agitadores e propagandistas capazes de explorar tão bom terreno. Como nós, portugueses, temos uma concepção de soberania não colonialista mas de assimilação, devíamos fazer tudo no sentido de tornar essa política uma realidade e contrariar, por todos os processos, os desvios dessa directiva originados por ignorância, rotina e interesses egoístas, prejudiciais aos interesses nacionais²⁸⁴.

Além da crítica a funcionários e autoridades coloniais que não seguiam a “concepção de soberania” pautada na assimilação, colocando em risco a supremacia portuguesa e “os interesses nacionais”, Dias explicita sua inquietação com a perda de controle diante das populações do norte de Moçambique que até então, ligados às suas práticas culturais tradicionais, não provocavam nenhuma ameaça. Essa diferença é imputada por Dias às influências políticas e sociais do Tanganyika:

Antigamente os territórios do Norte, longínquos e quase inacessíveis, não constituíam motivo de preocupação. Os indígenas entregues às suas ocupações tradicionais eram pacíficos e fáceis de dominar. Os principais problemas estavam no Sul. Hoje é precisamente no Norte que a situação é perigosa, pois nenhum território vizinho da nossa província caminha tão rapidamente e decididamente para a emancipação dos africanos²⁸⁵.

Como mencionado anteriormente, na visão de Dias, a emigração intensa da população makonde para o Tanganyika, observada *in loco* por ele, representava sérios riscos para a estabilidade do governo colonial no norte de Moçambique. O autor, que demonstrou preocupação com o assunto nos relatórios das Campanhas de 1956, 1957 e 1958, faz novos alertas no relatório de 1959:

A imigração Maconde é principalmente grave porque do outro lado do Rovuma existe um povo também chamado Maconde que, com os seus 337.897 indivíduos, constitui um dos grupos mais numerosos do Tanganhica. Ora é bem natural que entre estes dois grupos nasça um certo espírito de solidariedade que amanhã pode dar origem a uma situação idêntica à que temos hoje no Congo, onde uma realidade étnico-política se ergue com aspirações e pretensões que brigam com as fronteiras de três Estados soberanos, entre os quais está o nosso²⁸⁶.

²⁸⁴ Op. cit., p.51-52

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37.

Como sinalizado por Dias²⁸⁷, a “ameaça concreta” dos makonde em exílio no Tanganyika em contato com a população makonde natural do Tanganyika incidia na criação do Tanganyika-Mozambique Makonde Union-TMMU. Segundo o autor, no princípio ele e sua equipe pensavam que a associação “tivesse meros fins políticos subversivos e visasse, à maneira do que se está a passar no Congo, a uma tentativa de constituir unidades sociais e políticas africanas, cujos limites ultrapassam as fronteiras políticas tradicionais (...)”. No entanto, após “cuidadosas pesquisas” e a partir de conversas com missionários suíços e alemães beneditinos²⁸⁸, responsáveis pela conversão das populações do sul do Tanganyika, Dias conclui que o TMMU faria parte de um plano de luta contra o islamismo. A inspiração religiosa era justificada também pelo fato da referida associação ser dirigida por um “maconde português, católico e muito devoto”, instalado na Missão de Mikindani, onde trabalhava como carpinteiro.²⁸⁹

Dias acreditava que o fato dos makonde do sul do Rovuma se converterem ao catolicismo com menos resistência em relação aos do norte, somado à convivência e às trocas sociais e culturais entre ambos os grupos, inclusive por meio do TMMU, possibilitariam o casamento entre os mesmos. O matrimônio entre makondes do sul e do norte, conseqüentemente, facilitaria o trabalho dos missionários católicos na conversão de toda a área makonde do Tanganyika. Tal integração e influência católica dos makonde de Moçambique com os do Tanganyika seria positiva para a criação de uma barreira contra a expansão islâmica no norte de Moçambique que, assim como os movimentos políticos, também ameaçaria a soberania portuguesa. Dias ressalta que as informações para as referidas análises vinham de “elementos católicos bem intencionados” e não de “elementos das esquerdas”, supostamente ligados ao TMMU.

Ao mesmo tempo em que Jorge Dias sinaliza as vantagens das relações e dos casamentos entre a população makonde do sul e do norte do Rovuma, pautadas em um suposto controle da expansão do islamismo no norte de Moçambique, o autor também destaca os pos-

²⁸⁷ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37, folha 30.

²⁸⁸ Dias expõe que o domínio da língua alemã por parte da equipe permitiu longas conversas com os padres beneditinos de Mtwara, Nanyamba e Newala. Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37, folhas 30-31.

²⁸⁹ Provavelmente Dias se refere a Tiago Mula Mulombe.

síveis riscos da articulação política entre eles. Sob o ponto de vista de Dias, a TMMU, que agrupava associações de Dar es Salaam e de Tanga, representava uma ameaça por reunir makondes de Moçambique e do Tanganyika “como se [se] tratasse do mesmo povo, e estivessem ligados por laços íntimos de convívio de cultura”. Dessa forma, a associação reforçaria os laços de solidariedade e de convívio social até então muito “diferenciados e independentes”, os quais ultrapassariam a fronteira política. No entanto, para Dias, o maior perigo estaria nas intenções daqueles que se aproveitariam de um “magnífico instrumento de propaganda política”, o que poderia transformar tal associação em “uma arma poderosa nas mãos dos chamados nacionalistas africanos”²⁹⁰.

Em diálogo com os riscos apontados por Dias, um documento elaborado pela PIDE²⁹¹, em janeiro de 1962, vai ressaltar como estratégia para reverter tal problema, a manipulação dos makondes de Moçambique e do Tanganyika por parte de Portugal. Tal manobra consistiria em provocar a rivalidade entre os dois grupos, visando desarticular suas organizações associativas e políticas. A partir de uma alternativa apontada pelo consulado português e, provavelmente, da sinalização de Dias sobre os riscos da união entre os makonde do sul e do norte, o documento expõe a estratégia, tendo como base a marca da “agressividade” supostamente inerente aos makonde de Moçambique. É possível ilustrar os diferentes usos desse estereótipo na passagem, transcrita abaixo, em que se destaca a manipulação em torno da suposta “cólera” dos *mawia* como alternativa para se reforçar a estabilidade do domínio colonial no norte de Moçambique:

O termo ‘macondes’ é uma designação etnográfica comum a duas tribos, cada uma do seu lado do Rovuma. Os nossos macondes não se identificam, porém, com os macondes do Tanganica, que os designam pelo nome de ‘mawiyas - que significa ‘desterrados’ ou ‘vencidos’. Segundo o Consulado, seria talvez possível alimentar e explorar a rivalidade entre os nossos macondes e os de Tanganyika, de modo a tornar o Rovuma uma verdadeira fronteira racial. O maconde português, no Tanganyika, parece continuar a viver segregado e os outros grupos étnicos desprezam-no pela sua tatuagem facial. Estes factos, aliados a determinadas características dos nossos macondes, poderiam ser aproveitados para promover uma maior separação entre as populações dos dois territórios, tirando partido do espírito de superioridade do maconde português e da sua “ferocidade”, que o torna temido pela população local (...)

²⁹⁰ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37.

²⁹¹ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, folha 44.

Provocar a rivalidade entre os makonde do sul e do norte do rio Rovuma representava, em última instância, além de uma barreira racial, a limitação de acesso do primeiro grupo ao Tanganyika independente e ao governo socialista de Julius Nyerere. A imagem do líder, divulgada com preocupação pelas autoridades coloniais, pode ser sintetizada com a passagem de um documento da PIDE²⁹²: “Julius Nierere é o chefe político africano mais em evidência no Tanganica e o paladino da emancipação e independência deste território. Depôs já perante a Comissão das Curadorias das Nações Unidas. É o africano com quem a potência mandatária se entende”.

3.2 Grupos associativos makonde no Tanganyika

Embora Dias destaque nos seus relatos especialmente a formação do TMMU como um grupo agregador das organizações associativas formadas pelas populações makonde, os documentos da PIDE e os relatos de Simoni Nchucha vão revelar as clivagens existentes entre os diferentes grupos formados no Tanganyika. Enquanto a documentação colonial vai centrar suas investigações, especialmente, sobre o TMMU, o *Tanganyika-Mozambique Makonde Association*-TMMA e a MANU, Simoni Nchucha traz à tona a organização de grupos menores e ainda assim protagonistas das primeiras reivindicações de libertação da população makonde e de Moçambique, como é o caso da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, que teve o próprio Nchucha como um dos fundadores.

A história de Simoni Nchucha²⁹³, nascido na aldeia de Matambalale (distrito de Muidumbe), no início da década de 1930²⁹⁴, é marcada pelas suas contestações e confrontos diante das autoridades coloniais que culminaram na sua segunda reclusão entre 1960 e 1975. Até então, Nchucha seguia no fluxo contínuo entre o norte e o sul do Rovuma, no intuito de dialogar com líderes de associações instaladas no Tanganyika e expandir as articulações políticas no Planalto de Mueda entre os camponeses. Nchucha relata sobre sua experiência de resistência frente à dominação colonial na esfera familiar e seus desdobramentos em um episódio pro-

²⁹² Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60.

²⁹³ Entrevistado na aldeia de Matambalale em Muidumbe, em 22 de junho de 2014.

²⁹⁴ A idade ou o ano de nascimento de Nchucha não foram revelados pelo mesmo, no entanto, segundo seus relatos, ele tinha aproximadamente 25 anos de idade ao final da década de 1950.

tagonizado por ele, seus irmãos mais novos e os cipaaios²⁹⁵, que culminou no seu deslocamento para o Tanganyika em 1959:

Eu, na minha juventude, fiz muita coisa contra os portugueses. Um dia, os meus irmãozinhos foram pegos ali e começaram a ser batidos com palmatória, então eu saí daqui e fui lá libertar eles. Quando eu libertei eles, houve uma luta, comecei a lutar seriamente com os cipaaios. Comecei a estragar o emblema deles, então, às tantas, eu saí, fui até Mueda falar com o administrador e ele ordenou ao grupo dele a me baterem com palmatória e a minha detenção.

Após passar dois meses na prisão de Mueda, as autoridades coloniais encaminharam Nchucha a Mocímboa da Praia²⁹⁶ para trabalhar de maneira forçada em uma plantação de sisal. O seu domínio da leitura e da escrita, fruto dos estudos na missão católica de Nangololo, levou-o a ser obrigado a executar o papel do colono, e como tal, o de controlar o trabalho dos camponeses, muitos deles, seus conterrâneos do Planalto de Mueda. A vivência de Nchucha nesse ambiente de exploração e de violência, assim como o seu contato com Faustino Vanomba, fixado no Tanganyika e engajado na libertação da população makonde, motivaram-no a se organizar politicamente fora de Moçambique.

A descrição de Nchucha revela uma dinâmica recorrente de deslocamento para o norte do Rovuma, marcada pelo apoio de moçambicanos já residentes no Tanganyika. No caso de Nchucha, seu principal incentivador e apoiador foi Faustino Vanomba, seu companheiro desde a infância²⁹⁷ na aldeia de Matambalale, e naquela altura um dos líderes do Partido dos Makondes. Conforme o próprio depoimento de Vanomba²⁹⁸, ele partiu para o Tanganyika, saindo do Planalto de Mueda, no ano de 1956, em busca de melhores salários e instalou-se em Dar es Salaam. Na nova cidade, passou a integrar e a organizar associações makonde de ajuda mútua. Nos relatos orais e na documentação estudada é possível constatar a existência de diver-

²⁹⁵ Denominação de origem híndi, utilizada no contexto colonial para se referir aos agentes locais que integravam uma força militar chefiada por um oficial europeu.

²⁹⁶ Localizada a aproximadamente 99 quilômetros de Mueda, a cidade, no período colonial, teve uma grande importância devido ao porto utilizado para o comércio externo e o acesso para a Tanzânia. Além disso, a cidade serviu como base militar portuguesa no confronto com a Alemanha, durante a disputa por Quionga e, posteriormente, na guerra pela independência de Moçambique.

²⁹⁷ A relação próxima com Vanomba, nascido na mesma aldeia e no mesmo ano que Nchucha, é ilustrada por ele com a realização do batizado e do rito de iniciação juntos.

²⁹⁸ GUERRA, Ruy (Dir.). *Mueda, Massacre e Memória*. Filme ficção. 80 min. Maputo: Instituto Nacional de Cinema, Maputo, 1979.

sas organizações com nomes diferentes. Algumas delas fundadas a partir de outra mais antiga, outras com nomes posteriormente alterados, além daquelas que não chegaram a ser registradas, o que dificulta a identificação e o ano de fundação de todas elas.

Embora eu destaque, neste capítulo, a *Tanganyika-Mozambique Makonde Association* -TMMU, a *Tanganyika Mozambique Makonde Association*-TMMA, a *Makonde African National Union*-MANU, a Associação dos Africanos de Moçambique e o Partido dos Makondes, Adam²⁹⁹ menciona, também, entre as principais organizações, a *Associação dos Makondes*, provavelmente, o mesmo grupo denominado por Nchucha como Partido dos Makondes, e a *Maconde-Macua Society*. Assim como a TMMU, a TMMA, presidida por Kibiriti Diwani, também foi formada no Tanganyika, na cidade de Tanga, em 1957, com o objetivo de reunir a população makonde emigrada de Moçambique³⁰⁰. Faustino Vanomba passou a presidir a TMMA em Dar es Salaam em 1958, após ser expulso juntamente com Tangazi Makalica da TMMU. Um ano depois, após passar por Mueda, Vanomba voltou ao Tanganyika com a intenção de formar a Associação dos Africanos de Moçambique, da qual Nchucha passa a fazer parte³⁰¹.

Sobre a conjuntura do seu deslocamento e o seu protagonismo nas reivindicações feitas diante das autoridades coloniais, Nchucha descreve:

As pessoas eram levadas a Mocímboa da Praia para cortar o sisal à força. Então fui para lá e como eu sabia ler e escrever, eu estava a controlar e a dar tarefa aos outros, mas vi como os portugueses estavam a maltratar a população. Então saí e fui falar com o governador. Na altura o governador estava em Nampula. (...) então o governador de Nampula começou a estudar o caso, mas foi numa altura que eu já tinha voltado de lá (Mocímboa da Praia) para aqui (Matambalale). Foi quando aparece o Faustino Vanomba a solicitar para esse tipo de evento (colaborar com o Tanganyika Mozambique Makonde Association). Me voluntariei porque estava contra a ocupação portuguesa em Moçambique e sobretudo com a maneira como estavam a utilizar a população³⁰².

²⁹⁹ Op. cit.

³⁰⁰ Cota: ANTT/PIDE/DGS, Serviços Centrais, Proc. 326, SR/61.

³⁰¹ Segundo documentação da PIDE, a referida associação foi registrada em 1960, na cidade de Tanga, por ser a localidade com maior número de makondes emigrados de Moçambique. In: ANTT/PIDE/DGS, Serviços Centrais, Proc. 326, SR/61.

³⁰² Entrevista realizada na aldeia de Matambalale, no Planalto de Mueda (Cabo Delgado), em 22 de junho de 2014.

Na ocasião dessa primeira prisão, Nchucha descreve que tinha 25 anos de idade e era professor catequista da Missão de Nangololo. Sobre sua saída para integrar a luta pela independência de Moçambique, assim como sobre a posição política dos padres holandeses, responsáveis pela missão, Nchucha relata:

Eu fugi dos padres, tinha mais interesse em libertar o país do que estar a trabalhar com eles. (...) Eu não tinha problemas com os padres, porque eles davam mais ideias e até explicavam: “mais cedo ou mais tarde vocês estarão livres, independentes e poderão governar a si mesmos, o poder será vosso”. Os padres não escondiam o apoio, por isso com esse tipo de movimento até a maior parte das pessoas saíram dos padres, saíram das missões.

Embora os padres demonstrassem apoio às reivindicações a favor da independência de Moçambique, Nchucha descreve que sentiu receio de ser proibido de viajar para o Tanganyika quando decidiu se integrar às discussões sobre a libertação colonial:

Da última vez não me despedi. Das outras avisava, ia e voltava. Mas dessa última vez não me despedi porque fiquei com medo de me proibirem viajar. Dessa última vez fui como missão do partido, então todas as pessoas que iam para lá tinham sítio onde ficar, ficavam juntas. (...) saí sozinho, fui para tratar de coisas do partido e encontrei as outras pessoas lá. Nos conhecemos lá porque cada um saiu de uma zona do planalto.

De acordo com Nchucha, Faustino Vanomba tomou a iniciativa de fundar o partido e de lhe recrutar para integrá-lo, a partir da influência de Julius Nyerere. Nchucha destaca nos seus relatos a importância do apoio do líder da Tanu na organização política dos moçambicanos, sobretudo, de origem makonde, exilados ou emigrados. Nesse período, no final da década de 1950, a Tanu, ainda em processo de luta pela independência do Tanganyika, conforme relata Nchucha, mobilizava essa população na participação das atividades do partido e a encorajava a se organizar para reivindicar a libertação do jugo colonial português. Os makonde que integravam a Tanu eram, especialmente, trabalhadores das plantações de sisal e de cacau, que por sua vez já estavam organizados em associações de apoio mútuo. Essas associações reuniam aqueles que se identificavam como makonde, nascidos tanto ao sul quanto ao norte do Rio Rovuma. Portanto, a identidade étnica, nesse contexto, pautava-se em um lugar de origem compartilhado, o Planalto de Mueda, onde muitos dos makonde do Tanganyika tinham familiares. Tal identidade, assim, era ativada independente do local de nascimento e das fronteiras coloniais e representava o elo entre seus integrantes.

As principais organizações eram a *Makonde African Association* de Dar es Salaam, formada especialmente pelos trabalhadores das plantações de sisal, a *Makonde African Association* do Zanzibar, integrada principalmente por trabalhadores das plantações de cacau e a *Makonde African Association* de Mombaça, composta por trabalhadores das plantações de cacau e de sisal. O contexto da aproximação de Nyerere com as associações makonde e a valorização da participação dos seus membros na Tanu é relatada por Nchucha:

Nyerere alcançou a independência no país dele e os makonde que viviam lá na Tanzânia ajudaram muito nesse processo. Havia muitos makonde que viviam na Tanzânia. Os próprios tanzanianos tinham medo dos ingleses, não queriam enfrentar os ingleses. Então o Nyerere começou a mobilizar os makondes que estavam a trabalhar nas plantações de sisal na luta pela independência. Eles começaram a adquirir os cartões da TANU, por meio de pagamento. Assim, Nyerere arrecadou o dinheiro que possibilitou sua viagem para as Nações Unidas. Nyerere era professor em uma escola em Dar es Salaam, onde conheceu o padre chamado Antonio que vivia com o Bispo de Dar es Salaam. E foi esse padre que instruiu Nyerere: “Esse país é teu, por que não comesas a reivindicar a independência?”. Dessa forma Nyerere começou a se aproximar das associações³⁰³.

Segundo ele, a experiência da fundação da Tanu e as negociações pela independência do Tanganyika motivaram um grupo de pessoas a se organizar pela libertação da população makonde, dentre elas Vanomba e Kibiriti, e a receber orientações de Nyerere. Nchucha afirma que, de início, houve desconfiança por parte daqueles que sabiam das intenções de apoio, tendo em vista a diferença das relações sociais e políticas entre as populações locais, colonos e autoridades coloniais no Tanganyika e em Moçambique. Nchucha menciona que o receio constante em torno da violência colonial portuguesa, por sua vez, dificultaria ainda mais as negociações e descreve sobre o processo de organização do Partido dos Makondes:

Então, surgindo essa ideia, Nyerere já conversava bem com aqueles britânicos, né? Conversava bem, às vezes ia lá para fora e não havia problemas. Só que aqui em Moçambique havia problemas, os portugueses maltratavam a população. Então, é quando surge um grupo de pessoas com ideia e outros colegas como Faustino Vanomba que tinham ideia de pedir liberdade. Faustino Vanomba, Chibilite e mais outros. (...) outros colegas foram ter com Nyerere a explicar assim, como nós vamos fazer? Porque nós somos moçambicanos, e depois a situação lá em Moçambique não está boa. E nós também queremos pedir a independência lá em Moçambique. Qual vai ser o nosso procedimento? Então Nyerere deu-nos uma ideia. Não tem problema, olha, como nós somos muitos moçambicanos aqui, a questão é passar onde os moçambicanos estão a trabalhar para então passar a emitir cartões a essas pessoas. Então, se houver um número avançado de pessoas, vocês podem ir lá pedir. Portanto, essas pessoas que vão sair daqui vão contribuir com dinheiro e vai servir para produzir mais cartões para irem ao interior de Moçambique, portanto a mobilizar mais população para o efeito.

³⁰³ Idem.

A fala de Nchucha sobre o apoio encontrado ao norte do Rovuma converge com a letra da música cantada pela população de Mueda na encenação do massacre filmado por Ruy Guerra. Na cena em que o carro com o governador de Cabo Delgado se aproxima à sede da administração, de fundo canta-se uma música em língua shi-makonde cuja letra pode ser traduzida como: “Quando morreu o branco de Mueda, Nyerere estava presente para ajudar os irmãos a governar”³⁰⁴. O referido relato de Nchucha também vai ao encontro da preocupação das autoridades portuguesas com a emigração makonde pautada na influência política de Julius Nyerere e da Tanu.

Dias dedica parte considerável do relatório de 1959 à exposição dos feitos de Nyerere e de seu partido, definidos por ele, respectivamente, como “político extremamente hábil e tenaz” e uma “força perigosa em África”³⁰⁵. Conforme aponta o autor, a independência do Tanganyika potencializaria ainda mais tal ameaça, já que a associação TMMU se infiltraria em Moçambique e seria um “motivo poderoso de reivindicações e de conflitos com Portugal”. De fato, os emigrantes de Moçambique fixados no Quênia e no Tanganyika³⁰⁶ participaram das lutas pela independência de ambos os países e se basearam nessa experiência para pensar o confronto ao colonialismo em Moçambique. No processo de independência do Tanganyika, portanto no mesmo período em que Jorge Dias faz os seus relatos sobre a situação da população makonde emigrada, “as autoridades portuguesas estavam constantemente à procura de pessoas que falassem em Nyerere e nas suas ideias”³⁰⁷. A libertação do Tanganyika, na percepção de Dias, teria como consequência, também, uma forte influência islâmica em relação aos makonde de Moçambique que já podia ser observada naquela altura com a fixação de alguns sacerdotes maometanos do referido país no Planalto de Mueda³⁰⁸.

³⁰⁴ Trecho da música traduzido por Ntaluma em conversa realizada com o artista.

³⁰⁵ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37, folha 36.

³⁰⁶ Em dezembro de 1962, o Tanganyika oficializou a libertação do domínio colonial britânico e em 1964 uniu-se ao Zanzibar, dando origem à República Unida da Tanzânia. No mesmo ano, o Quênia, também independente do Reino Unido, constituiu-se como República do Quênia.

³⁰⁷ ADAM, op. cit., p. 25.

³⁰⁸ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37, folha 32. Relatório 56 pt. 1, relatório 59 pt. 2.

Diferente de Nchucha, Dias centra suas atenções na *Tanganyika-Mozambique Makonde Association*-TMMU, um grupo político oficialmente reconhecido em Tanga pelo Governo Territorial. Esse cadastramento dizia respeito à forma do Estado consentir e fiscalizar todas as associações para, assim, evitar uma ameaça aos poderes públicos³⁰⁹. No entanto, outros grupos, até então não reconhecidos, já estavam organizados ou em processo de formação, como é o caso do Partido dos Makondes e da *Tanganyika Mozambique Makonde Association*-TMMA. No início de 1960, a TMMA mudou de nome para *Mozambique African Association* ou Associação dos Africanos de Moçambique³¹⁰, representada nas negociações que desencadearam o Massacre de Mueda³¹¹.

Em 1960, a TMMU, formada também por exilados moçambicanos no Zanzibar, organizou uma reunião em Dar es Salaam com a intenção de se fundar uma associação única que agrupasse todos os naturais de Moçambique e não continuasse restrita à população makonde. Não houve consenso nessa reunião e três ideias distintas para a nova proposta foram lançadas pelos membros do grupo: a primeira tinha uma inclinação nacionalista e pretendia reivindicar a independência de Moçambique; a segunda defendia a conservação dos fins de assistência mútua para os makonde, especificamente; a terceira também apoiava os fins de assistência mútua, mas sem a prática de “actividades subversivas”, podendo ser entendidas como ações que afetassem a presença da administração colonial em Mueda. Essa reunião, embora não tenha chegado a uma decisão ou acordo, abriu campo para que meses depois os apoiadores da primeira proposta defendessem a mudança de nome e viés político da TMMU para a *Mozambique African National Union*-MANU. A fundação da Manu³¹², sob liderança de Felix Joa-

³⁰⁹ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37, folha 30. Relatório 56 pt. 1, relatório 59 pt 2.

³¹⁰ Mesmo nome da associação registrada em 26 julho de 1957 em Dar es Salaam, como uma “social society”, formada por 12 membros originários principalmente do Niassa. De acordo com o mesmo documento, esta não reivindicava pela independência de Moçambique e não manteve relação com a *Mozambique African Association*, fundada por lideranças de origem makonde alguns anos depois.

³¹¹ Após a prisão de Vanomba e Kibiriti, na ocasião do episódio em Mueda, Daudi Atupali passou a dirigir a *Mozambique African Association*. Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 21/04/1961, folha 58.

³¹² A legalização da mudança de nome junto ao Diretor Geral de Registos teria sido adiada com a intervenção do Cônsul Caetano Martins. Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 26/01/1962, folha 42.

quim³¹³ e Thomaz Nyayaula³¹⁴, ambos de origem makonde, teve o apoio da *Tanganyika African National Union* -TANU, partido liderado por Julius Nyerere.

No entanto, Nchucha se atém ao contexto da fundação do Partido dos Makondes ao mencionar a importância do estímulo e das informações de Nyerere dirigidos a Vanomba e Kibiriti. Conforme os relatos de Nchucha, a partir deste apoio, Vanomba pensou em lhe convidar para integrar o partido, já como responsável pelo diálogo com as autoridades portuguesas em Mueda. Considerando sua trajetória de vida, é possível inferir que a escolha por Nchucha incidia no seu protagonismo em diversos enfrentamentos e tentativas de negociação, além do domínio da leitura e da escrita, habilidades imprescindíveis nas trocas com outros grupos políticos, na propagação das ideias do partido e na sua dinâmica. Vale destacar que o Partido dos Makondes, inspirado em grandes agremiações políticas como a Tanu, contava com a organização sistemática de reuniões e a produção de atas, documentos, relatórios e trocas de correspondência. Nchucha define outros grupos políticos, a exemplo da Manu³¹⁵, Udenamo³¹⁶ e Unami³¹⁷, como partidos formados por “pessoas que tinham estudado”. O acesso à educação seria a principal diferença deste grupos políticos em relação ao Partido dos Makondes, formado por pessoas que não tinham estudo e haviam saído do Planalto de Mueda para se radicar no Tanganyika.

Além de agregar as características citadas, Nchucha, até então, era professor catequista da Missão de Nangololo, e representava tanto às autoridades portuguesas quanto à população do Planalto uma maior aproximação com os habitantes locais, o que propiciaria uma comuni-

³¹³ De acordo com Adam (op. cit.), entre os organizadores dos movimentos políticos de origem makonde e com ligações com Mueda, surgidos no Tanganyika na segunda metade da década de 1950, destacam-se Felix Joaquim, Songolopinda, Faustino Vanomba e Kibiriti Diwani. Suas áreas de atuação eram delimitadas geograficamente: Felix Joaquim e Songolopinda atuavam especialmente em Dar es Salaam; já Vanomba, principalmente em Tanga. Segundo o autor, “em Mueda, o alcance das suas ações era também limitado geograficamente, centrado sobretudo em Muambula, o território da missão de Nangololo”.

³¹⁴ No documento, a mudança da TMMU para a Manu é mencionada como uma manobra de “elementos hostis” da comunidade makonde impulsionada por elementos da Tanu que pretendia fazer da associação um órgão político e anti-português. Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 26/01/1962, folha 42.

³¹⁵ Originalmente, a sigla correspondia ao *Makonde African National Union*, que passou a se chamar *Mozambique African National Union*, após sua fundação em 1959 na cidade de Dar es Salaam (Tanzânia).

³¹⁶ União Democrática Nacional de Moçambique, fundada em 1960 em Bulawayo (Zimbabwe).

³¹⁷ União Nacional Africana de Moçambique Independente, fundada em 1961 na antiga Niassalândia (Malawi).

cação mais eficaz do partido com ambas as partes. O diálogo com a população de Mueda era imprescindível, já que o partido, seguindo as orientações de Nyerere, dependia do seu apoio e da sua adesão por meio da compra dos cartões de filiação, cuja arrecadação financiava os deslocamentos e a permanência dos seus líderes no Tanganyika. Nchucha, especialmente pelo seu domínio da leitura e da escrita, algo raro nessa população, foi integrado ao partido como escritor. Nchucha relata que Vanomba e Kibiriti, após a conversa com Nyerere, decidiram fazer-lhe a proposta de integrar o partido:

Então a partir dali, Faustino Vanomba com Kibirite começaram a perguntar: “Como é que vamos fazer? Temos que ser corajosos. Vamos arranjar uma pessoa que não tenha medo em falar com outra pessoa para ir lá e falar com os portugueses e ouvirem o que nós vamos falar. Então o Faustino Vanomba teve uma ideia: “Eu tenho um colega que está lá que se chama Simoni Nchucha”. Kibirite disse: “Vai lá buscar Simoni Nchucha”. Então o Faustino Vanomba veio aqui me buscar, então eu comecei a hesitar porque eu tinha um trabalho também, eu era catequista. Como éramos todos da mesma infância, eu pude aceitar. Deixei de ensinar a catequese e arranquei com Faustino Vanomba. Quando lá cheguei, eu fui como escritor, já estava a escrever aquilo que estava a acontecer, eu que estava a escrever.

Conforme documentação da PIDE³¹⁸, em 1959, Faustino Vanomba, após uma passagem por Moçambique, teria retornado ao Tanganyika para fundar a Associação dos Africanos de Moçambique com o aval das autoridades portuguesas. Essa associação funcionaria em Moçambique com o objetivo de facilitar o regresso dos makondes exilados. Assim, Faustino Vanomba, Kibiriti Diwani e Tangazi Makalika mudaram o nome da TMMA para uma nova *Mozambique African Association* ou Associação dos Africanos de Moçambique. Os estatutos dessa associação, fundada no Tanganyika, chegaram a circular em Moçambique, provavelmente, na ocasião da visita de alguns de seus membros no primeiro semestre de 1960.

Contudo, Nchucha relata que a Associação dos Africanos de Moçambique seria um grupo político co-fundado por ele, com intenções diferentes do Partido dos Makondes. De acordo com o relato, havia divergências entre ele e Vanomba quanto ao propósito da fundação da Associação dos Africanos de Moçambique. Enquanto Vanomba defendia que esta associação deveria ser voltada à libertação da população makonde no norte de Moçambique e o retorno dos emigrantes e exilados de origem makonde sem sofrer retaliações, Nchucha acreditava que a associação “deveria ser para todos os moçambicanos, e não só para makondes” e reivindicar pela libertação de Moçambique. No entanto, ao mencionar a origem dos seus inte-

³¹⁸ Cota: ANTT/PIDE/DGS, Serviços Centrais, Proc. 326, SR/61.

grantes, Nchucha traz à tona povos estritamente do norte do país: makonde, makua e yao, revelando a cisão existente entre grupos do norte e do sul de Moçambique, representados no Tanganyika.

A intenção de Vanomba com a fundação da Associação dos Africanos de Moçambique, mencionada por Nchucha, converge com as informações presentes no documento da PIDE citado anteriormente. A fundação da associação, portanto, é posterior ao deslocamento de Nchucha para o Tanganyika, onde ele passou a atuar como escrivão do Partido dos Makondes. Embora com o cargo estabelecido dentro do partido, Nchucha relata que recusou integrá-lo como membro e menciona sua participação como protagonista na fundação da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”:

Em 1959, Faustino Vanomba me convidou para pertencer àquele partido dos makondes e eu recusei. Quando o Faustino Vanomba chega em março (1959), me leva para lá e me apresenta àqueles partidos. “Tem esse, esse, e esse”. Então eu recusei aqueles partidos e criei o meu partido, a *Sociedade dos Africanos de Moçambique*. (...) Depois a “Sociedade dos Africanos de Moçambique” banuiu-se. Nessa época, eu ia e voltava da Tanzânia. Ia lá para discutir e voltava. Esses partidos estavam a se preparar lá para depois se introduzirem aqui. Mas eu criei esse partido para trazer de imediato para cá. Mas nessa mesma altura, não cheguei a difundir aquele partido aqui.³¹⁹

A impossibilidade de divulgação do partido, mencionada por Nchucha, refere-se à sua prisão, em abril de 1960, quando se dirigiu à administração colonial em Mueda para apresentar os cartões de filiação da “Sociedade dos Africanos de Moçambique” e a sua proposta. Conforme relata Nchucha, ele era acompanhado por outros seis membros desta agremiação política, todos de origem makonde:

Eu tinha sido preso quando vinha aqui difundir o meu partido com cartões da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, fui preso. (...) Eu tinha trazido os cartões do meu partido e tive coragem de falar com os portugueses. Disse, “estão aqui os cartões do meu partido”. Então foi quando os portugueses de Mueda me pegaram e me detiveram. Eram sete pessoas desse partido, “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, e depois o que aconteceu é que todos fomos presos, todos makondes: Simoni Nchucha, Cosme Paulo, Lázima Dalama, Mariano Diwongo, Severino Funde (Titicô), Modesta Neva, Simoni Sambumba. Só havia a Modesta de mulher.³²⁰

³¹⁹ Entrevista realizada na aldeia de Matambalale em 22 de junho de 2014.

³²⁰ Idem.

Assim como na primeira vez em que foi preso, Nchucha descreve que apanhou com palmatória na sede da administração em Mueda: “O administrador dava a ordem: ‘Bate lá! Bate lá!’”. O Kachimuka, que era cipaio, é quem batia”. Além do castigo físico que deu início ao seu processo de reclusão vivido ao longo de 15 anos, Nchucha relata que foram até a sua casa e queimaram todos os seus pertences, inclusive os seus livros: “Os portugueses queimaram meus livros depois que fui preso. Depois da prisão veio um grupo de colonos até minha casa para ver o que eu tinha e queimaram tudo”.

Um dia após a prisão em Mueda, Nchucha e seus companheiros foram transferidos para a cadeia de Porto Amélia, atual cidade de Pemba, capital da província de Cabo Delgado. Nessa cadeia, ele relata que acompanhou o desencadeamento da sua prisão e dos seus companheiros de partido por meio de conversas com os cipaio e policiais de origem makua. Ele descreve:

Quando fico preso em Pemba, tinha amigos que eram negros também, eram makuas. Então às vezes me chamavam e me levavam para comer na casa deles e me devolvi- am. Eles estavam a trabalhar ao lado dos portugueses, eram cipaio, policiais. Então, quando houve o massacre, imediatamente me chamaram para me colocarem a par: ‘Sabe o que está a acontecer em Mueda?’ -Eu disse: ‘Não’. ‘Ali em Mueda morreram pessoas assim e assim, mas agora o Vanomba e o Kibirite já foram presos e daqui a nada há de vir um avião a carregar esses homens para aqui’. Eu tomei conhecimento assim.³²¹

Nchucha relata que depois do Massacre de Mueda a sua pena foi aumentada devido à ameaça que sua participação política em prol da independência de Moçambique passou a representar:

O meu caso estava quase para ser aliviado, para ser perdoado, mas o que acontece, quando surge o massacre, então, como estava para ser liberto, então apareceu uma nova ordem: ‘Não, esse Simoni Nchucha não vale à pena libertar porque se libertar Simoni Nchucha, há de ir lá na Tanzania, e há de criar guerra. Então é preciso trazer aqui para Lourenço Marques’. Então, foi a vez que me levaram para lá (cadeia de Lourenço Marques). Os portugueses estavam pensando em me soltar, mas quando aconteceu o massacre, viram que a situação estava a piorar.³²²

³²¹ Entrevista realizada na aldeia de Matambalale em 22 de junho de 2014.

³²² Idem.

Assim, depois de passar um ano na prisão de Porto Amélia, Nchucha foi levado para a cadeia central de Lourenço Marques (Maputo), onde encontrou-se, meses depois, com Vanomba³²³ e Kibiriti, presos em decorrência do referido episódio, detalhado a seguir.

3.3 O Massacre de Mueda (1960)

O episódio emblemático na história de Moçambique, conhecido como “Massacre de Mueda”, é habitualmente rememorado pelo Estado como mote para o início da luta armada em Moçambique contra o colonialismo. Como já sinalizado, o episódio gira em torno das tentativas de negociação entre líderes de associações moçambicanas instaladas no Tanganyika, com a presença maciça da população local, e representantes da administração colonial de Mueda. Como consequência desses intentos, uma reação violenta do administrador em articulação com o governador e a tropa colonial provocou a prisão de membros das associações e a morte de habitantes presentes no encontro com o governador de Cabo Delgado realizado em 16 de junho de 1960.

Conforme aponta Cabaço, a reivindicação de libertação da população local diante do governo colonial não aparecia nos movimentos grevistas da década de 1940 que eclodiram entre os trabalhadores das estradas de ferro e nos portos da capital, Lourenço Marques, bem como em protestos que se espalharam em diversas localidades do país. Dessa forma, o encontro/confronto entre as autoridades coloniais e a população makonde, no dia 16 de junho, em Mueda, é considerado como a “primeira manifestação reivindicativa de autonomia” de Moçambique³²⁴.

A partir da documentação, da bibliografia e dos relatos orais, contudo, foi possível constatar a multiplicidade de versões sobre o massacre, especialmente no que se refere às reivindicações das lideranças e dos membros das associações, e ao número de mortes. No entanto, por meio da apresentação de parte dessas versões, o que interessa aqui é a compreensão da

³²³ Segundo o documento da PIDE, Faustino Ngombe, conhecido em Moçambique como Faustino Vanomba, em 1963, teria passado a representar a União Nacional de Estudantes Angolanos-UNEA em Matadi. Vanomba seria também secretário adjunto da U.P.A e monitor da Escola de Santa Teresa. Cota: ANTT/PIDE SR 2370/60, folha 10.

³²⁴ CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 166.

articulação política e identitária dos makonde exilados no Tanganyika. Sem perder de vista a heterogeneidade das balizas políticas das associações, as análises serão feitas, sobretudo, a partir dos relatos de funcionários do governo colonial, autoridades da PIDE, e da entrevista com Simoni Nchucha. Portanto, tomando como ponto de partida o Massacre de Mueda, serão observadas as questões que tocam às especificidades identitárias e políticas dos makonde no contexto do processo de independência de Moçambique que, por sua vez, ultrapassam a história oficial sobre o episódio, propagandeada pela Frelimo.

3.3.1 Relatos sobre o massacre

Em entrevista³²⁵, Simoni Nchucha relata o episódio, especialmente a partir das informações passadas por Vanomba e Kibiriti na ocasião em que se encontraram na cadeia central de Lourenço Marques. De acordo com Nchucha, depois da detenção dos sete integrantes da Sociedade Africana de Moçambique, moradores de Mueda que apoiavam o grupo mandaram uma carta a Faustino Vanomba relatando o ocorrido.

Segundo os relatos de Nchucha, a notícia mobilizou Vanomba e Kibiriti a se deslocarem do Tanganyika em direção a Mueda para questionarem o administrador sobre a sua prisão. A autoridade, entretanto, se negou a informar o local e os motivos da detenção e, assim, Vanomba teria insistido: “Nós não podemos falar consigo a não ser que chame o Simoni Nchucha, que ele esteja aqui, e aí vamos perguntar ao Simoni Nchucha qual o motivo para ele estar preso”. A recusa a esta reivindicação por parte do administrador de Mueda teria implicado em “discussões graves”. Em decorrência disso, na ocasião, foi marcada uma segunda tentativa de diálogo para o dia 16 de junho, quando, de acordo com a exigência de Vanomba e Kibiriti, Nchucha deveria estar presente:

(...) depois de falarem com o administrador, então pediram para eles irem me buscar. Então os portugueses deram um prazo, venham amanhã para falar, mas antes disso, chamar toda a população para vir aqui. Amanhã estará Simoni Nchucha, pode avisar toda a população para estar aqui presente, então Simoni Nchucha também estará aqui.³²⁶

³²⁵ Entrevista realizada em 22 de junho de 2014 na aldeia de Matambalale (distrito de Muidumbe).

³²⁶ Idem.

Nchucha descreve que Kibiriti e Vanomba espalharam entre os camponeses a indicação que eles deveriam comparecer na reunião “para pedir a independência”, já que o administrador havia prometido concedê-la. O mote para o encontro foi utilizado estrategicamente pelas autoridades coloniais no intuito de atrair uma grande quantidade de pessoas: “Então, nesse dia mesmo, as pessoas foram lá para ouvir o que os brancos iriam falar, ver se iriam dar a independência ou não. Muitos iam por curiosidade. Muitos foram para o encontro onde Vanomba e Kibiriti iriam pedir a independência”. As reivindicações são traduzidas por Nchucha como liberdade para a população makonde e como aumento dos salários. Vale mencionar que exigências análogas são expostas no filme de Ruy Guerra sobre o Massacre de Mueda³²⁷, na qual um dos integrantes do grupo de habitantes do planalto, que se reúne junto à administração de Mueda para o encontro com o governador, porta um cartaz preso ao pescoço com os dizeres em kiswahili, *Uhuru na Kazi*, em português, liberdade ou independência e trabalho.

Figura 20. A população se dirige à administração de Mueda para o encontro com o governador³²⁸.

³²⁷ Op. cit.

³²⁸ Imagem do filme “Mueda, Massacre e Memória” (GUERRA, 1979).

Conforme o relato de Augusto Libanga³²⁹, o uso do termo *Uhuru* no Planalto de Mueda teve origem na experiência de libertação do Tanganyika e seu significado tornou-se conhecido pelos funcionários coloniais. Segundo ele, a palavra também era usada para denominar um tipo de bengala especial em pau preto, provavelmente, pela produção do objeto por escultores de origem makonde no Tanganyika, onde o termo foi difundido: “Quando na Tanzânia começaram a falar em *Uhuru* [nós fizemos o mesmo] em Moçambique. Havia uma bengala especial chamada *Uhuru*. (...) Os portugueses zangavam-se muito quando ouviam essa palavra e muitos moçambicanos foram presos”.

O mote da reivindicação da população de Mueda no encontro com o governador é descrito por Rachid Katame³³⁰, testemunha ocular do massacre, como o pedido de independência de Moçambique. Em convergência com os relatos de Nchucha, Katame faz alusão às divergências entre as lideranças políticas da comunidade makonde, mencionadas anteriormente, e pautadas nas intenções de se lutar pela libertação da população do norte, em específico, ou de todo o país. Neste contexto, Katame faz referência à liderança de Lázaro Nkavandame como uma voz dissonante em relação ao desejo da maior parte da população reunida na sede da administração de Mueda para acompanhar as negociações de Faustino Vanomba e Kibiriti Diwani com o governador. Sobre as reivindicações realizadas nesse contexto, ele descreve:

Nós próprios queríamos governar o nosso país. Mas também dissemos aos portugueses que quem quisesse ficar, muito bem, podia desde que aceitasse as nossas ordens. Os portugueses podiam ficar em Moçambique na condição de estrangeiros. Ao dizermos isso, os tipos opunham-se e consideravam-nos como gajos que não sabiam nada, sobretudo escrever. Nós queríamos a independência do nosso país, Moçambique. O Nkavandame tinha a ideia [da independência do Rovuma até ao Messalo] mas nós não. Nós fomos pedir a independência de todo o nosso território. A independência que nós fomos pedir não era só para os macondes ou macuas, mas para todos os moçambicanos.³³¹

A respeito desse segundo encontro, no qual estava presente o governador de Cabo Delgado, Nchucha relata:

³²⁹ Entrevistado na aldeia de Muatide, em Mueda, em 8 de julho de 1981. In: ADAM, Yussuf. “Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento”. *Arquivo*, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, n. 14, out. 1993, Maputo, p. 25.

³³⁰ Entrevistado na aldeia de Namaua, em Mueda, no dia 6 de fevereiro de 1982. ADAM, op. cit.

³³¹ Op. cit, p.127.

(...) havia confusão, não se entendia o que falava Faustino e Chibiriti³³² (...). Não se chegou a um consenso, então o governador mandou prender esses dirigentes que eram Faustino Vanomba e Chibirite. A população não queria, então mandaram algemar e meter no carro para serem presos... Então o que acontece? O povo presente lá começou a reagir: ‘não, essa gente não arranca!’. Então começaram o confronto, tinha gente que lançava pedras, era um tumulto. Então, às tantas, o administrador mandou abrir fogo, ele também previa que poderia haver confusão porque havia tropa preparada há muito tempo à espera. Se houvesse qualquer confusão, devia intervir. Então foi o que aconteceu. Não chegaram a um consenso e resolveram abrir fogo contra a população. Quando abre fogo pronto, é quando mataram essas pessoas.
333

Um dos documentos a descrever o que sucedeu na ocasião do massacre a partir de um olhar estrangeiro à PIDE e à população do Planalto de Mueda é a carta do Cônsul Geral da Bélgica em Lourenço Marques, Marcel Swinnen, dirigida ao Ministro dos Negócios Estrangeiros da Bélgica, Pierre Wigny³³⁴.

Conforme aponta o cônsul, em uma breve nota, o jornal *Notícias* de 19 de junho de 1960 assinalou que “macondes” vindos do Tanganyika apedrejaram o escritório do administrador português em Mueda e, como consequência, foram mandados regressar para o norte do Rovuma. Este incidente teria causado um morto. Ciente da censura que permeava a imprensa em Moçambique, a falta de meios de comunicação, e a grande distância entre Mueda e Lourenço Marques, Marcel Swinnen destacou que os observadores estrangeiros só puderam formar uma opinião sobre o que se passara no planalto semanas depois do episódio. A partir da coleta de informações junto aos seus colegas, na ocasião de visitas protocolares, Marcel Swinnen fez a reconstituição dos fatos, definidos por ele como “bem mais graves” em relação ao que foi transmitido no artigo do jornal *Notícias*.

Na carta, escrita em 1º de setembro de 1960, o cônsul alertou que “Os macondes do Tanganica não tiveram nada a ver com os incidentes de Mueda”, mas, no entanto, os serviços oficiais portugueses inventaram a sua intervenção “a fim de poderem atirar a responsabilidade do tumulto sobre elementos extra-moçambicanos”. A razão para o encontro do grupo de macondes com o comissário do distrito em Mueda e a estratégia das autoridades para atacar com tiros a população reunida na ocasião são descritas por Swinnen:

³³² Uma das grafias utilizadas na documentação colonial para o nome de Kibiriti.

³³³ Entrevista realizada na aldeia de Matambalale em 22 de junho de 2014.

³³⁴ Cota: ANTT/AOS/CO/UL 32 A-1. Folhas 104-105.

Os macondes de Moçambique que só foram dominados pelos portugueses há apenas 30 anos estavam descontentes e manifestaram os seus sentimentos (...). Tendo conhecimento das intenções dos macondes, este levou consigo um destacamento de tropas que se esconderam no mato a 1 km de Mueda. Quando os macondes se manifestaram em frente do edifício administrativo português, fiéis à sua tradição de réplica imediata e impiedosa, dispersaram os manifestantes a tiro, do que resultaram 8 mortes. À saída de Mueda, os negros em debandada foram interceptados pela tropa que atirou sobre os fugitivos. O número de mortes que daí resultou é desconhecido, mas avalia-se em 85.

Segundo Swinnen, diante da gravidade do episódio e, mais uma vez, a ameaça de ter sido provocado por estrangeiros do Tanganyika, “o Governador-Geral mandou fazer imediatamente um inquérito o qual revelou que os macondes não tiveram qualquer intenção sediciosa. A origem do tumulto era unicamente de ordem social e económica”. Conforme os relatos do cônsul, o grupo de makondes reunido na sede da administração de Mueda reivindicava o trabalho não obrigatório nas plantações de algodão e, sobretudo, o aumento dos preços de venda que lhes eram oferecidos pelos produtos das suas culturas agrícolas.

Reitero que é possível constatar uma grande preocupação por parte das autoridades portuguesas com as influências políticas externas, apontadas pelo cônsul da Bélgica e pela produção documental da PIDE, a exemplo da carta enviada a esta instituição e transcrita pela mesma em 12 de agosto de 1960³³⁵. Nela, o Massacre de Mueda é descrito em um cenário de temor por parte do governo colonial português motivado pela criação das associações makonde de ajuda mútua, pela recém-independência do Congo e pela ligação dos makonde instalados no Tanganyika com o movimento dos *mau-mau* do Quênia, como veremos mais adiante.

A carta também corrobora a versão de Nchucha sobre a reivindicação da população de origem makonde reunida em frente à administração de Mueda, em 16 de junho de 1960 e complementa os relatos do cônsul da Bélgica. O documento mencionado, encaminhado à PIDE, descreve que aproximadamente 5 mil pessoas “sitaram a Administração de Mueda”, onde o administrador manteve por 4 dias a “escassa população civilizada”, isto é, o grupo ligado à “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, “sob a proteção da sua pistola metralhadora e de meia dúzia de espingardas dos cipaiois”. Sobre o episódio que desencadeou no Massacre de Mueda, o autor relata:

³³⁵ Carta escrita em Nampula em 15 de julho de 1960 de autoria não identificada direcionada à PIDE e, por sua vez, encaminhada à Presidência do Conselho e aos Ministérios do Ultramar e da Defesa Nacional. Cota: ANTT/AOS/CO/UL 32 A-1. Folhas 104-105.

Esta coisa de independência do Congo está a dar-nos água pela barba, e a coisa por aqui não está tão calma como parece, pois dias antes dessa independência estúpida tivemos uma sarrafusca aborrecida, para meter na ordem milhares de pretos Macondes, alguns dos quais se apresentaram com faixas onde se lia a inscrição “Macondes Livres”.

No entanto, é possível encontrar divergência entre este documento e a carta do cônsul da Bélgica no que diz respeito à organização das tropas militares escaladas para o confronto com a população de Mueda. Diferente da versão de Swinnen, o documento da PIDE insinua que as tropas foram chamadas de Nampula às pressas, quando o administrador de Mueda percebeu os riscos da grande quantidade de manifestantes reunidos diante do edifício da administração:

Felizmente que, antes da negralhada espatifar as comunicações telefônicas, ele (administrador de Mueda) ainda pode pedir auxílio a Porto Amélia, e dali a coisa foi levada ao urgente conhecimento de Lourenço Marques, de onde chegou ordem para duas unidades militares de Nampula seguirem com a maior urgência para os Macondes, utilizando todos os meios de transporte disponíveis. As tropas aerotransportadas, que foram as primeiras a chegar, puseram logo a questão em pratos limpos à primeira rajada de metralhadora.

Os relatos coletados sobre o episódio durante minha pesquisa de campo em Maputo, Pemba e Mueda apontam que uma parte considerável da população que vivia nas diferentes aldeias do Planalto de Mueda esteve presente na manifestação de 1960, deslocando-se por quilômetros até a sede da administração a pé ou de bicicleta. Quando não eram as próprias pessoas com quem conversava, as testemunhas do Massacre de Mueda eram seus pais ou avós. O volume de pessoas nesse encontro marcado diante da sede da administração de Mueda é ilustrado, no documento encaminhado à PIDE, pelo número de bicicletas deixadas após as rajadas de metralhadoras:

Os que não caíram cavaram conforme puderam subindo a mais de 2.000 o número de bicicletas deixadas, cujos donos não apareceram. Em buscas minuciosas feitas ao prosseguimento da operação, através da selva, só se encontraram mulheres e crianças, além de uma considerável quantidade de armas ligeiras das mais modernas, cuja procedência se mantém em segredo, mas que se diz serem de fabrico russo.

O subdiretor da PIDE em Moçambique, António Vaz³³⁶, em informação dirigida ao diretor da mesma instituição, faz uma descrição detalhada do processo dos encontros com o

³³⁶ Em informação de 19 de julho de 1962 dirigida ao diretor da mesma instituição. Cota: ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60. Folhas 9-12.

administrador de Mueda e com a população local, realizados pelos líderes da “Sociedade dos Africanos de Moçambique” e do *Tanganyika Moçambique Makonde Union-TMMU*, que culminaram no Massacre de Mueda³³⁷. Vaz descreve que Faustino Vanomba³³⁸, em fevereiro de 1960, esteve de passagem por Mueda enquanto presidente da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”. Na ocasião, Vanomba teria declarado que a associação possuía 800 membros no Tanganyika. Conforme o mesmo documento, após realizar diversas reuniões nas quais colocou em pauta “muitas reivindicações de caráter social”, foi chamado à administração, quando declarou que “viera a Província a fim de tratar com as autoridades do regresso dos macondes que se encontravam no Tanganica”.

De fato, Vanomba relata no filme de Ruy Guerra, que partiu de Dar es Salaam para Moçambique no dia 2 de fevereiro de 1960 com o objetivo de conversar com a população do Planalto de Mueda sobre as possibilidades de se reivindicar a independência. De acordo com Vanomba, a sua iniciativa foi estimulada pelo processo de libertação do Tanganyika e as orientações recebidas por lá sobre como ir a Moçambique e procurar saber as razões de ainda se tratar de uma colônia portuguesa. Assim, Vanomba descreve que ao chegar no planalto questionou os camponeses sobre o motivo pelo qual até então não tinham pedido pela libertação do domínio colonial. Essa população respondeu a Vanomba que sentia medo para fazer esse pedido e então ele lançou em seguida outra questão: “Se uma pessoa se disponibilizar a pedir a independência vocês poderão segui-lo?”. Vanomba teve uma resposta positiva do grupo: “Sim, vamos segui-lo porque queremos a independência”³³⁹.

A questão do medo, mencionada por Nchucha e Vanomba, como sentimento presente entre a população do Planalto de Mueda ao longo do processo de libertação colonial, pautava-se também na colaboração das autoridades tradicionais com as autoridades coloniais e com a PIDE. Conforme aponta West (2013)³⁴⁰, as autoridades locais se acomodaram ao poder e à

³³⁷ O conteúdo deste relatório foi encaminhado também como documento confidencial ao Ministro do Ultramar.

³³⁸ Nessa altura, Vanomba, que falava e escrevia em shi-makonde e kiswahili, teria cerca de 38 anos de idade. Aproximadamente um ano após a sua prisão, a PIDE registra que Vanomba era casado, capataz, natural das terras do Capitão Mor Tembete, regedoria Capoca, Circunscrição dos Macondes. Cota: ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60, folha 50.

³³⁹ GUERRA, op. cit..

³⁴⁰ Op. cit.

riqueza gerados pelo trabalho de cobrador de impostos e recrutadores de mão-de-obra. Em acordo tácito com a administração colonial, os régulos³⁴¹ muitas vezes chegavam a utilizar do trabalho forçado em suas machambas pessoais. No intuito de proteger seus privilégios em uma sociedade marcadamente repressora em relação aos interesses e necessidades da população local, muitos régulos, assim como seus subordinados, denunciavam aqueles que aparentemente eram contrários ao jugo colonial. O controle acirrado por parte das autoridades locais e coloniais sobre a população local, que resultava em castigos e prisões e motivou a emigração dos makonde entre as décadas de 1950 e 1960, elucida o temor mencionado pelos interlocutores de Vanomba residentes do planalto e a dinâmica das reivindicações de independência travadas pela “Sociedade dos Africanos de Moçambique”.

De acordo com Adam³⁴², entre 1959 e 1960, “registram-se algumas visitas a Moçambique. Em 1959 foram duas, uma de Faustino Vanomba e outra de uma mulher, Binti Neva”. Em 1960, Binti Neva, que pode ser traduzido como filha de Neva, teria regressado na companhia de Kibiriti Diwani. As descrições de Nchucha e a documentação colonial sobre o Massacre, no entanto, mencionam apenas Modesta Yusuf como integrante mulher das negociações com as autoridades coloniais. Inclusive, Modesta aparece representada no filme “Mueda, Massacre e Memória” em visita realizada na administração com Kibiriti Diwani. Na estada de Vanomba em 1959, ele teria sido orientado pelo administrador Garcia Soares para regressar em seis meses. Assim, Vanomba voltou a Mueda na companhia de Kibiriti no dia 13 de junho, passando pela administração, onde foi indicado a retornar no dia 16. Independente da exatidão da data da primeira ida de Vanomba a Mueda com fins políticos, a visita de 1959 mencionada por Adam parece ser a mesma citada por Vanomba em seu depoimento, no qual ele descreve que conversou com a população local sobre a possibilidade de pedir a independência.

Conforme a carta de António Vaz³⁴³, Faustino Vanomba não tinha a autorização por parte do consulado de Portugal, em Dar es Salaam, de se deslocar e, assim, foi mandado retornar ao Tanganyika para que fossem tratados os assuntos expostos. A desconfiança do con-

³⁴¹

³⁴² Op. cit., p. 26.

³⁴³ Op. cit.

sulado português³⁴⁴ sobre a “idoneidade política” de Vanomba, mesmo antes da fundação da TMMA, exigiu que ele só entrasse em Moçambique com o seu consentimento. Tanto Vanomba quanto seu parceiro da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, Kibiriti Diwani, já tinham solicitado tal consentimento para voltarem a Moçambique, sem obter sucesso. Assim, Vanomba regressou ao Tanganyika, no dia 23 de fevereiro, acompanhado de sete pessoas naturais do planalto, recém-integrados à associação. Dentre eles, acrescento, estaria Simoni Nchucha. Aproximadamente um mês depois, no dia 22 de março, Tiago Mula Mulombe³⁴⁵, presidente do *Tanganyika-Mozambique Makonde Union-TMMU* foi à administração para perguntar sobre a reivindicação de Vanomba e também solicitou apoio das autoridades portuguesas para o regresso dos macondes em exílio no Tanganyika.

No relatório da Campanha de 1959, da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português³⁴⁶, já mencionado, Jorge Dias expõe que um grupo de integrantes da TMMU se dirigiu ao cônsul de Portugal em Dar es Salaam, em nome da associação, para pedir a repatriação dos makondes exilados. Segundo Dias, o cônsul respondeu ao grupo que poderia pensar em “repatriar alguns velhos incapazes de trabalhar, mas que não iria repatriar milhares de homens que não lhe ofereciam a mínima garantia de que não regressariam de novo dentro em pouco ao Tanganhica”. De acordo com Dias, os makonde do sul do Rovuma regressavam às suas aldeias em Moçambique com frequência; logo, um pedido como esse só poderia ter uma intenção política. Conforme Dias, a ameaça da solicitação ao cônsul pautava-se na possibilidade de os makondes repatriados entrarem em massa ao sul do Rovuma para fazer “uma parada de força em Moçambique”. Essas informações, provavelmente, já tinham chegado à administração de Mueda quando Tiago Mula Mulombe, um ano depois, tentou realizar o mesmo pedido junto às autoridades locais.

³⁴⁴ Informações do Gabinete dos Negócios Políticos do Ultramar encaminhadas à PIDE em 08/08/1960. Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, folhas 51 e 52.

³⁴⁵ Tiago Mula Mulombe, com aproximadamente 48 anos, assim como Vanomba, também falava e escrevia shimakonde e kiswahili. Era casado, carpinteiro, natural da povoação Mitada, da regedoria Lidino da Circunscrição dos Macondes.

³⁴⁶ Cota: ANTT/AOS/CO/UL-37, folhas 32, 33.

Segundo informações da PIDE³⁴⁷ de 18 de abril de 1961, a “Sociedade dos Africanos de Moçambique” (ex-TMMA), dirigida por Vanomba e Diwani, seria rival da associação *Tanganyika Moçambique Makonde Union*-TMMU que tentava a adesão da *Zanzibar Makondes Makuas Union*, considerada com “maiores disponibilidades económicas”³⁴⁸. Essa rivalidade explicaria a visita de Tiago Mula Mulombe, aproximadamente um mês depois, com o interesse em acompanhar as reivindicações da “Sociedade dos Africanos de Moçambique” junto à administração de Mueda e à população local. Assim como Faustino Vanomba, Tiago Mula Mulombe teria aproveitado a ocasião para realizar reuniões nas regedorias e encontros com trabalhadores e presos feitos pela administração. Entretanto, como represália à propagação de “doutrinas subversivas” foi levado da sede da administração para Porto Amélia, onde foi preso e interrogado pela Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas³⁴⁹.

Segundo o documento assinado pelo subdiretor da PIDE, António Vaz, no dia 27 de abril de 1960, as pessoas que acompanharam Vanomba ao Tanganyika, portanto, Simoni Nchucha, Lazima Dalama, Simone Chambumba, Modesta Yusuf, Mariano Tumianeto, Cosmo Paulo e Titicó Funde apresentaram-se na administração de Mueda como enviados por ele com a finalidade de instalar a “Sociedade dos Africanos de Moçambique” no Planalto de Mueda. O pedido de consentimento junto às autoridades teve como consequência a prisão de todos os integrantes do grupo, que foram levados no dia seguinte para Porto Amélia.

Conforme a documentação, o grupo teria sido “aliciado” por Vanomba, que retornou à administração no dia 13 de junho com Kibiriti Diwani³⁵⁰, ambos escoltados por aproximadamente 300 makondes residentes do planalto, número que mais tarde ultrapassou 500 pessoas. De acordo com o referido documento da PIDE, Kibiriti relatou na administração a sua intenção em se fixar em Mueda. Na ocasião, entretanto, o administrador concentrou sua atenção exclusivamente nas centenas de pessoas que os escoltavam. Estas reivindicavam a libertação

³⁴⁷ Cota: ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60, folha 58

³⁴⁸ Como já mencionado, mais tarde, a TMMU, com a resistência de seus integrantes mudou sua designação para *Mozambique African National Union (MANU)*.

³⁴⁹ Orgão extinto em meados de 1960.

³⁵⁰ Kibiriti Diwani, natural do Planalto de Mueda, tinha por volta de 26 anos de idade e também falava e escrevia em shi-makonde e kiswahili.

dos sete integrantes da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, acima mencionados, e de outros, que segundo o documento, “erradamente, supunham presos”, assim como o retorno dos makondes em exílio no Tanganyika. O administrador comunicou as exigências da mobilização ao governador do distrito, que já tinha visita marcada na sede administrativa de Mueda para o dia 16 de junho. A descrição de António Vaz converge com o relato do administrador de Mueda dirigido ao governador de Cabo Delgado, como veremos mais adiante.

No dia 14 de junho, mais de mil pessoas acompanharam Vanomba e Kibiriti até a administração, quando repetiram as reivindicações citadas e foram orientados a apresentá-las junto ao governador na ocasião de sua visita a Mueda, marcada para o dia 16 de junho. Sobre o encontro da população com o governador, António Vaz traz novas informações em relação à carta dirigida à PIDE, mencionada anteriormente, como a cerimônia de levantamento da bandeira, realizada pouco antes da prisão de Vanomba e de Kibiriti:

No dia 16 de junho compareceram em Mueda cerca de 5.000 indígenas. À chegada do Governador do Distrito foi içada a bandeira nacional, com as honras devidas, mas os indígenas manifestaram a sua indiferença e desrespeito conservando-se, na sua maioria, sentados e de chapéu na cabeça. O Governador do Distrito mandou repetir a cerimônia, depois de uma prelecção sobre o seu significado, procurando desanuviar a situação, conversando e andando entre eles, após o que se dirigiu para a secretaria onde chamou Vanomba e Quiribite³⁵¹, bem como alguns que nos dias 13 e 14 se haviam revelado como cabecilhas. Pouco depois o Governador anunciou a detenção daqueles dois indígenas por terem tomado atitudes contra o Governo de Portugal. Ato imediato, foram ambos algemados na varanda da secretaria, à vista da multidão. Então a turba cresceu para o edificio, exigindo uns a libertação dos detidos, outros que fossem todos presos, pois todos eram macondes. O Governador e vários funcionários desceram da varanda e tentaram sustar a multidão, mas tiveram de retroceder porque foram apedrejados. No momento em que um indígena tentava apunhalar o Governador, ouviu-se um tiro. Chegou, em seguida, um pelotão de infantaria que, secundando os cipais, pôs os amotinados em debanda.

Na mesma direção dos relatos de Vaz sobre o não seguimento das honras à bandeira, Daniel Muilundo³⁵², testemunha ocular do massacre, afirma que embora o administrador de Mueda tenha pedido à população para participar da cerimônia de saudação, ela se recusou, afirmando “que tinham ido lá para ouvir as palavras do Faustino [Vanomba] e do Kibiriti [Di-

³⁵¹ Grafia encontrada, muitas vezes, na documentação colonial, para se referir a Kibiriti.

³⁵² Entrevistado na Aldeia Comunal de Mualela, em Palma (Cabo Delgado), no dia 21 de julho de 1981. In: ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: *Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Edição especial Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

vane]”³⁵³. Bastante próximo do relato de Muilundo, Cornélio João Mandanda³⁵⁴, também testemunha ocular do episódio, descreve que no momento da contestação às ordens de saudação à bandeira portuguesa, a população exclamava: “nós não viemos com este objectivo, o nosso objectivo hoje é ouvir aquilo que vão dizer aos nossos irmãos Kibiriti e seus companheiros. Não temos nada a ver com a bandeira colonialista portuguesa”. Depois da saudação por parte das autoridades coloniais e dos colaboradores da administração, Mandanda relata que a população começou a gritar que não queriam aquela bandeira.

É possível estabelecer um diálogo entre a menção à suposta “indiferença e desrespeito” da população nesta cerimônia, descrita por António Vaz, e a recusa em participar da cerimônia, mencionada pelas testemunhas oculares, com sua representação na encenação do massacre filmada por Ruy Guerra, e em uma gravura de Matias Ntundo (2010). Vale destacar que a representação teatral do Massacre de Mueda acontece desde 1968 até hoje, mas a encenação registrada por Ruy Guerra teria sido uma das primeiras a ser realizada após a independência de Moçambique em 1975.

Embora o longa-metragem de Ruy Guerra registre uma representação produzida especialmente para a filmagem, ela acontece no mesmo formato³⁵⁵ da encenação realizada ao longo dos anos no Planalto de Mueda³⁵⁶. Nesta, são representados Modesta Yusuf, Tiago Mula, Faustino Vanomba, Shibilite Vaduvane (Kibiriti Diwani), a população de Mueda reunida em frente à sede da administração, e as figuras dos régulos, do padre, dos soldados, além de funcionários e autoridades coloniais, como o aspirante, os cipaio, o intérprete, o escrivão, o administrador da Circunscrição dos Macondes, Garcia Soares, e o governador do distrito de Cabo Delgado, Almirante Teixeira da Silva. A encenação é intercalada com depoimentos de soldados da Frelimo, de camponeses, e da testemunha ocular do Massacre, Ernesto Tchipakalia, ex-cipaio, além de Faustino Vanomba, como já mencionado.

³⁵³ ADAM, op. cit.

³⁵⁴ Entrevistado em Mueda em 1977. In: ADAM, op. cit.

³⁵⁵ Me refiro aqui à estrutura da encenação, não ao conteúdo, possivelmente adaptado para a filmagem.

³⁵⁶ Na visita em que realizei ao Centro de Interpretação do Local Histórico de Mueda, em 2013, um funcionário da instituição explicou que a representação a partir da independência costumava acontecer todos os anos, mas atualmente é produzida em grandes intervalos, de 5 ou 10 anos.

No filme de Ruy Guerra, a cena do governador junto à população durante a cerimônia de honra aos símbolos nacionais tem como elemento chave, exibido em foco, a bandeira, e por conseguinte, o brasão nacional invertidos. A bandeira de Portugal é acompanhada de uma segunda bandeira, menor, de fundo branco, com o desenho de um arco e uma flecha. As bandeiras em movimento e o foco no brasão são apresentados nos quadros abaixo:

Figura 21. Bandeira de Portugal invertida e bandeira da população local.

Figura 22. Foco no brasão da bandeira de Portugal³⁵⁷.

³⁵⁷ GUERRA, op. cit.

De maneira semelhante à descrição feita por António Vaz, a população que acompanha as ações de Vanomba e Kibiriti não canta o hino e parte dela permanece sentada na ocasião do levantamento da bandeira de Portugal. Diferente do desprezo demonstrado por este grupo em relação à cerimônia, os régulos se apresentam de pé, cantando o hino, junto com os cipaio de armas em punho. No quadro a seguir é possível observar a fileira vertical de cipaio, à direita, e a fileira horizontal, ao fundo, formada pelos régulos. Em quadro posterior, vê-se a representação das honras seguidas pelo intérprete, o administrador, o governador e o escrivão:

Figura 23. Cipaio e régulos na entoação ao hino de Portugal.

Figura 24. Honras prestadas no içamento da bandeira.

Assim como no referido documento, no filme, após o levantamento da bandeira, e a partir da percepção das autoridades coloniais de que a população não seguia o protocolo exigido diante da cerimônia oficial, os representantes do governo colonial discursam para os habitantes de Mueda sobre a importância daquele evento. Enquanto no documento é o governador a protagonizar tal discurso, no filme é o administrador quem se dirige à população na tentativa de convencê-la da importância daquele dia “muito histórico” e da exaltação à soberania portuguesa, acompanhado de um intérprete de língua shi-makonde, do governador, do escrivão e dos cipaio. No entanto, antes mesmo da sua fala, as pessoas reunidas e sentadas ao chão já contestavam a autoridade dos cipaio que, a todo momento, tentavam controlar a agitação do grupo.

O administrador, juntamente com os outros funcionários coloniais, de pé e em posição e gestos de superioridade e subjugação em relação à população reunida, expõe que a bandeira de Portugal, denominada também como bandeira vermelha, representa um emblema especificamente dos portugueses brancos: “Temos duas bandeiras: uma de cor branca e outra de cor vermelha. A bandeira de cor branca é para vós e a bandeira de cor vermelha é para nós brancos”. A população, sentada ao chão, reage à explicação com gritos e manifestações de revolta, seguidas da tentativa de controle por parte dos régulos. No quadro abaixo é possível observar a população ao chão entre os régulos e as autoridades coloniais:

Figura 25. Autoridades cercam a população.

O administrador, então, continua seu discurso afirmando: “(...) a partir de já para adiante estamos independentes”. No entanto, a suposta libertação é traduzida na sequência como: “Todas as pessoas que estão aqui em Moçambique são portuguesas”. Como resposta, mais reação de reprovação da população que exclama: “Não queremos! Não queremos!”. E assim, as promessas de mudanças são feitas: “Agora, como estamos independentes, teremos muitos edifícios, escolas, hospitais, armazéns daqueles grandes, estradas pavimentadas (...)”.

A insinuação de descaso diante da soberania portuguesa é reforçada na cena que antecede o foco na bandeira erguida, protagonizada pelo personagem de um homem mais velho que é também uma liderança do grupo de habitantes reunidos junto à sede da administração.³⁵⁸ A sua posição de chefe é marcada pelo seu comportamento diante dos cipaios no momento em que o grupo de habitantes do planalto está reunido sentado ao chão, protestando contra as orientações dos funcionários coloniais, colocados de pé e em posição de dominação. Na cena, o homem velho, único representante da população a permanecer de pé, reage ao empurrão de um cipaio contra uma mulher, levando com agressividade a vara na direção do seu rosto. A resistência das lideranças das associações makonde e da população diante das autoridades coloniais, portanto, é expressa em diferentes momentos do filme.

Retomando a cerimônia de içamento da bandeira, pouco antes do foco incidir sobre o emblema invertido, o homem velho, em meio a um espaço vazio, próximo do mastro, urina no momento em que a bandeira é hasteada³⁵⁹, como é possível observar no quadro a seguir. Na encenação realizada para o filme, a subversão às prescrições estabelecidas nessa cerimônia, interpretada aqui como uma crítica à dominação colonial, tem como alvo, portanto, não apenas o hino, mas, especialmente, a bandeira, símbolo icônico máximo da nação portuguesa e no entorno da qual se apresentam as manifestações de recusa e revolta às orientações das au-

³⁵⁸ Além dos trejeitos, o chapéu, o sobretudo, a bolsa de pele de gazela (lipeta) e a vara, utilizada como bengala e bastão, caracterizam o seu personagem de homem mais velho.

³⁵⁹ O tecido (capulana) pendurado na frente da sua cintura também pode ser interpretado como uma referência ao suporte do emblema nacional português e à desconstrução dos significados em torno da bandeira. Na cena mencionada, o homem se balança de pernas abertas com o tecido preso na cintura, em destaque, e no quadro seguinte o foco incide no tecido em movimento preso ao mastro, o que nos remete a essa possibilidade de leitura. As múltiplas interpretações possíveis da cena foram discutidas com Lili Antonelo e Ntaluma, a quem agradeço pelas trocas.

toridades coloniais.

Figura 26. O velho.

A importância da bandeira na encenação é destacada no filme tanto pelos possíveis significados atribuídos à sua inversão, quanto pelo personagem que chama a atenção do expectador desde sua primeira entrada em cena, pelo seu gestual e figurino exagerados, e que por sua vez, urina no momento em que a bandeira é celebrada pelos funcionários coloniais. O descaso da população de Mueda com a cerimônia de içamento da bandeira também é representado na cena em que o administrador insiste com a população sobre como deveria proceder durante as referidas honras e recebe sinais de reprovação como resposta, iniciando um pequeno tumulto. O mesmo episódio, por sua vez, é também descrito pelas testemunhas oculares, conforme citado anteriormente.

A simbologia de inversão da ordem estabelecida, representada pela bandeira com o brasão virado para baixo³⁶⁰, também está presente em outras linguagens artísticas, como na

³⁶⁰ Esta constatação, pautada na forma circular do brasão voltada para cima, foi possível graças à observação da artista e pesquisadora portuguesa Catarina Simão, na ocasião em que lhe apresentei as xilogravuras de Ntundo sobre o Massacre de Mueda, e que já tinha conhecimento da bandeira invertida no filme de Guerra.

xilogravura de Matias Ntundo³⁶¹. Na gravura apresentada a seguir, a bandeira é colocada justamente ao centro dos corpos amontoados e estirados ao chão. Na mesma linha do mastro, à esquerda, o artista representa Kibiriti e Vanomba com os punhos atados e dentro da caçamba do transporte militar, conforme a descrição sobre o episódio feita por Nchucha, mencionada anteriormente. Ambos são retratados de costas e de lado para o grupo de homens, mulheres e crianças executado. Enquanto dois homens mortos em destaque estão de calça e camisa social, duas mulheres aparecem vestindo capulana e lenço, e uma terceira é representada de peito nu, aparentemente grávida. Os homens brancos da xilogravura são dois militares com suas armas dirigidas às pessoas mortas, e uma autoridade colonial com arma em punho voltada para cima, representado de forma caricata, com o nariz protuberante, orelha pontuda e expressão irônica.

Vale lembrar que a feição caricata na representação de funcionários coloniais está presente também nas esculturas em pau preto, como mencionado no primeiro capítulo, e na própria encenação registrada por Ruy Guerra. No filme, especialmente os cipaio, o aspirante e o escrivão dão um tom cômico à encenação. Conforme citado no primeiro capítulo, o escrivão da administração de Mueda é representado de maneira caricata com um par de óculos escuros e um enorme nariz curvado de plástico, e uma barriga protuberante, produzida com um enchimento, como é possível observar na cena abaixo:

³⁶¹ Outras representações do Massacre de Mueda são observadas em forma de esculturas e pinturas produzidas por artistas do Planalto, como as que estão expostas no atual Centro de Interpretação do Local Histórico, um tipo de museu, instalado na antiga sede da administração.

Figura 27. O escrívão.

A descrição de Soares sobre as esculturas das autoridades coloniais (“abdômen proeminente, nariz adunco, orelhas pontiagudas, mento erguido ou sorriso desdenhoso”)³⁶² assemelham-se, portanto, não apenas aos personagens brancos do filme, mas também à representação do homem à frente da administração de Mueda, conforme a gravura de Matias Ntundo. Por fim, a vegetação que circunda a sede da administração e compõe o fundo da xilogravura é apresentada de forma completamente escura, fazendo sobressair apenas o contorno das árvores. Em última instância, a escuridão do ambiente natural³⁶³ nos remete a uma paisagem noturna ou sombria em alusão à própria dramaticidade do episódio retratado:

³⁶² Op. cit., p. 123.

³⁶³ As partes escuras da xilogravura correspondem às partes da matriz em madeira em relevo, portanto, que não sofreram o entalhe, e receberam a camada de tinta, permitindo a sua impressão em papel.

Figura 28. Xilogravura, Matias Ntundo (1948), s/título, 2010. Acervo do artista.

Segundo o documento de António Vaz, o despacho de 16 de agosto de 1961 determinou que Simoni Nchucha deveria fixar residência no distrito de Lourenço Marques, em localidade distante desta cidade; Simone Chamchumba e Titicó Fumbe no distrito de Inhambane; Lazima Dalama e Cosmo Paulo no distrito de Gaza; Mariano Tumianeto e Modesta Yosuf no distrito de Manica e Sofala. Aqueles destinados a viver no mesmo distrito eram obrigados a se fixar em localidades afastadas entre si. Vanomba, Kiribiti e Mulombe foram punidos com a fixação de residência por 5 anos na Circunscrição de Govuro, no conselho de Inhambane e no conselho dos muchopes³⁶⁴, respectivamente.

³⁶⁴ Atual distrito de Manjacaze, na província de Gaza.

Em ofício encaminhado ao Ministro do Ultramar em dezembro de 1960³⁶⁵, o deslocamento das pessoas diretamente envolvidas com o episódio em Mueda é justificado pela falta de um “estabelecimento prisional adequado para receber, por longo tempo, um elevado número de indivíduos, salvo tratando-se de condenados por delitos comuns”. Assim, o autor do documento propõe que o governo se responsabilizasse pela manutenção dos “10 indígenas que desenvolveram acção subversiva e os principais responsáveis” pelos acontecimentos do dia 16 de junho de 1960. A proposta, no entanto, abrangeria apenas o período em que o grupo não tivesse meios de subsistência no local onde lhe foi fixada residência. Apesar da descrição da punição se referir à impossibilidade de encarceramento, Nchucha relata que cumpriu parte de sua pena na cadeia de Lourenço Marques, onde, depois de um tempo que não soube precisar, dedicou-se ao trabalho sem poder sair da cidade:

O primeiro grupo (a ser detido) foi o meu, mas na medida em que chegavam mais presos, então as pessoas ficavam em diferentes cadeias. (...) só saí depois de içar a bandeira, depois da independência. (...) mas houve um tempo que eu podia sair da cela e ficar fora. Estava a cumprir pena, mas não só na cela. Naquela altura, depois de muito sofrimento, já tinha a liberdade para dormir fora da cadeia, era permitido construir a palhota, mas ali dentro, na zona de Maputo. Não tinha liberdade de sair dali e vir para a minha terra natal. Tinha que ficar lá. Trabalhava como tratorista a lavar machambas.³⁶⁶

Diante da propagação internacional dos exageros na repressão por parte da administração colonial em Moçambique e da força militar no episódio do Massacre de Mueda, um dos documentos³⁶⁷ do governo colonial ensaia uma explicação para o envio da tropa militar de Nampula para Mueda. Conforme o documento, o governo de Moçambique realizou a ação como medida de segurança diante da notícia divulgada em Dar es Salaam de que 1.000 homens atravessariam a fronteira saindo do Tanganyika para Moçambique no dia 17 de junho:

(...) foi decidido realizar uma banja, em Mueda, Sede da Circunscrição dos Macondes, no dia 16 de junho, para o que foram dadas instruções no sentido de se procurar que a ela assistisse toda a população. Entretanto, porém, informações recebidas no Governo Geral de Moçambique indicavam que a Emissora de Dar-es-Salaam teria noticiado que, no dia 17 do mesmo mês, deviam atravessar a fronteira cerca de 1.000 homens. Tornou-se necessário considerar o envio de uma pequena força militar para Mueda a fim de prestar apoio em caso de necessidade.

³⁶⁵ Cota: AHU, Fundo Moçambique, SR. 160.

³⁶⁶ Entrevista realizada na aldeia de Matambalale em 22 de junho de 2014.

³⁶⁷ Cota: ANTT/SCCI, Fundo Moçambique, Caixa 16.

O documento explica que após a tentativa de um homem de origem makonde apunhalar o governador do distrito, um aspirante da administração atirou, atingindo a sua cabeça. Muitas pessoas tentaram fugir, outras resistiram nos seus propósitos e foram controladas pelos “policías macondes” até a tropa militar entrar em ação, primeiro com disparos para o alto e depois, com pontarias baixas.

Relatos do administrador de Mueda ao governador do Distrito de Cabo Delgado sobre o dia 13 de junho

Em aditamento ao telegrama encaminhado no dia 13 de junho de 1960 ao governador de Cabo Delgado, o administrador de Mueda, José Garcia Francisco Soares, faz um relato detalhado sobre o diálogo estabelecido com Kibiriti Diwani e Faustino Vanomba na ocasião do encontro na sede da administração ocorrido naquela data. O documento, de 14 de junho, foi elaborado e encaminhado ao governador, portanto, dois dias antes do Massacre de Mueda. Embora Soares descreva a chegada de Vanomba e Kibiriti à sede da administração de forma semelhante a António Vaz, ele destaca a sua agência nos interrogatórios e nas negociações com a população local e revela minúcias não apresentadas na documentação citada.

Conforme descreve Soares, Kibiriti, em seu interrogatório, entregou-lhe uma guia³⁶⁸ do consulado Português em Dar es Salaam, na qual é apresentado como uma pessoa de confiança do cônsul, para quem teria prestado “valiosos serviços” e, assim, solicitava que não lhe fosse imposto nenhum impedimento a sua instalação na aldeia onde tinha nascido, nas proximidades de Mueda. A solicitação de Kibiriti, no entanto, era de se instalar junto à administração de Mueda, como justificativa de que lá ele não se misturaria com os camponeses menos evoluídos. Provavelmente, um motivo estratégico utilizado por Kibiriti para oferecer apoio aos makonde do Tanganyika no retorno ao planalto, de acordo com o seu objetivo exposto no interrogatório.

Na mesma ocasião, Kibiriti explicou a presença de numerosos habitantes de Mueda na frente da sede da administração naquele momento: eles não teriam sido convocados por ele,

³⁶⁸ Com data de 30 de maio do mesmo ano.

mas estavam ali por curiosidade, provavelmente, para saber a resposta às suas reivindicações. Diante da aglomeração, que aumentava durante o interrogatório, Soares afirma que se dirigiu até as pessoas, então reunidas atrás da secretaria, e observou uma excitação diante da expectativa daquele encontro com Vanomba e Kibiriti. Na companhia do administrador, sempre esteve presente um aspirante “disponível para qualquer ordem extrema”, enquanto o secretário e o chefe de posto, Frias, escreviam os telegramas cifrados.

Ao serem questionados sobre os motivos de estarem ali reunidos, parte do grupo respondeu que aguardava um retorno dele a respeito das reivindicações de Kibiriti e Vanomba, mas, principalmente, porque tinha receio de que ambos fossem presos. Soares, então, retrucou que não teria motivo para prendê-los, já que eles estavam em situação regular, e admite ter omitido que recomendou a Vanomba, na sua passagem em fevereiro, a não retornar mais ao Planalto de Mueda sem que fosse chamado pela administração. Soares explicou que os interrogatórios seriam demorados e pediu que todos retornassem às suas casas. Diante da sua orientação, ele recebeu uma resposta “unânime da multidão: ‘*Mene...*!’ [Não!]”.

Soares relata que conversou com “os cabecilhas” da multidão por aproximadamente duas horas, “sem quebra demasiada de prestígio e sem desencadear um incidente que teria as mais sérias consequências”, utilizando o quanto possível dos argumentos das lideranças em seu favor. Eles questionavam: como Soares podia garantir que não prenderia Vanomba e Kibiriti se Tiago Mula e os sete enviados por Vanomba tinham sido presos por ele? Soares explicou, então, que Tiago pretendia convocar uma reunião noturna com todos os régulos do planalto para fazer “propaganda subversiva”, desrespeitando a soberania portuguesa.

Já para justificar a prisão do grupo, Soares questionou Vanomba, na frente de todos, se ele não tinha dado ordens para não enviar ninguém até a administração antes que suas reivindicações fossem tratadas pelo Governo. Vanomba confirmou que sim. Em seguida, Soares declarou que o grupo havia enganado a ele e a Vanomba, já que organizou uma reunião noturna com habitantes locais para fazer “propaganda subversiva”, sem o consentimento de ambas as partes, o que motivou a prisão, os castigos e o seu encaminhamento para Porto Amélia. Um dos líderes da multidão pediu então que Soares mandasse vir até Mueda os sete presos para que pudessem ouvir o que de fato ocorrera “da boca deles”. Sob pressão, o administrador

afirmou que todos foram “castigados e bem castigados” e que o governo português não voltava atrás das decisões que considerava justas.

Após os questionamentos do grupo sobre o uso do calabouço da administração como prisão, as pessoas começaram a questionar diretamente Vanomba e Kibiriti sobre a razão, de os dois, bem recebidos pelo administrador, não tratarem de questões de interesse dos makondes, já que desde a visita de Vanomba, em fevereiro, aguardavam uma resolução do Governo. Diante desse confronto, Soares respondeu que não se podia resolver rapidamente assuntos tão delicados, como o retorno de “30 ou 40 mil almas” do Tanganyika, correndo-se o risco de a população passar por uma fome em grande escala. Segundo Soares, a resposta foi imediata: “isso é um problema nosso³⁶⁹ que nós nos encarregamos de resolver; cada família alojará os seus próprios parentes, e o ‘Sr. Administrador não se preocupe com isso!’”.

O administrador destaca nos seus relatos a dificuldade e o sucesso da conversa desafiadora em um ambiente de tensão social explícita: “foram as duas horas mais difíceis da minha carreira administrativa”. Segundo Soares, após o fechamento da conversa, Kibiriti e Vanomba se dirigiram à população, reforçaram as suas palavras, e “retiraram-se com muitas palmas”. As pessoas, entretanto, se mantiveram reunidas e seguiram conversando com ambos. Na ausência de Soares, um dos presos administrativos, que trabalhava de maneira forçada na sede da administração, seguiu em direção à multidão enquanto era perseguido pelo cipaio. Após ser capturado, a população teria avançado para espancar o funcionário colonial. Segundo Soares, a confusão só terminou com a intervenção do aspirante Godinho que mandou o preso para o calabouço da administração e o cipaio para a secretaria.

Soares finaliza o seu relato fazendo diversas recomendações ao governador no intuito de amenizar os problemas entre a população e a administração de Mueda. Na lista de indicações estavam a construção de escolas com professores de língua portuguesa fora do âmbito das missões; a intensificação das obras de abastecimento de água e do desenvolvimento econômico dos makonde; e a instalação, no Planalto de Mueda, de famílias europeias, de indústrias, e de uma força militar. Soares destaca que seu relato era um sinal de alarme e se fazia necessário agir imediatamente.

³⁶⁹ Grifo do autor do documento.

Como foi possível constatar na exposição das versões sobre o episódio de 16 de junho, o número de pessoas assassinadas no Massacre de Mueda apresenta variação significativa de acordo com a fonte. Embora esse dado não interfira na gravidade e na importância do episódio refletido na mobilização local contra o poder dominante, a sua variação revela o quanto a divulgação do massacre foi utilizada de acordo com os interesses políticos do governo colonial ou da Frente de Libertação de Moçambique. Diferente das estimativas mais moderadas do cônsul da Bélgica - 85 pessoas executadas -, de Adelino Gwambe - 36 mortos e 150 feridos -, e de uma testemunha ocular - 17 mortos³⁷⁰-, o documento do SCCI, acima mencionado, expõe que foram mortos “7 rebeldes e 12 ficaram feridos”; já a historiografia nacionalista de Moçambique afirma que foram executadas 600 pessoas na ocasião do Massacre.

A imprecisão em relação ao número de mortos no Massacre e a óbvia manipulação desse dado, no entanto, tornam-se praticamente inexpressivas diante da violência do confronto das autoridades coloniais com a população de Mueda, descrita em detalhes pela testemunha ocular, Cornélio João Mandanda :

As populações, zangadas por ter resposta negativa [à tentativa de impedimento da prisão de Vanomba e Kibiriti], voltaram a empurrar o senhor governador ao mesmo tempo em que eram arrancadas as divisas que ele trazia. Neste momento o senhor governador, quando se sentiu apertado pelos nacionalistas de Moçambique, ordenou aos seus cipaiois que abrissem fogo contra as populações indefesas. Choveram muitas balas (...) A princípio as armas eram disparadas para o ar e ultimamente apontavam as populações ali muitas. (...) Depois de cessarem os tiroteios os padres saíram de batina para a frente dos corpos tombados, alegando que prestavam os últimos sacramentos. Foram os seguintes padres que participaram no massacre de Mueda: Guilherme Kiples, da Missão de Imbuho, Guy Humberg, da Missão de Bomela (Lipelwa), e um padre da Missão de Nangololo (...). Momentos depois de os padres terem acabado o seu trabalho diante dos corpos mortos, apareceram ali as tropas que dispararam para todos os cantos. Terminando o disparo a tropa começou a abrir grandes covas onde cabiam dezenas e dezenas de corpos dos moçambicanos mortos inocentemente.³⁷¹

³⁷⁰ ADAM, op. cit.

³⁷¹ Conforme descreve Adam, o depoimento de Mandanda foi datilografado pelo próprio autor em 1977. Op. cit., p. 125.

Figura 29. Representação do sacramento na ocasião do Massacre de Mueda. Xilogravura, Matias Ntundo (1948), s/título, 2010. Acervo do artista.

3.3.2 Ressonâncias do Massacre

Divulgação internacional e respostas do Governo Geral de Moçambique

O Massacre de Mueda apareceu com destaque nas denúncias da violência colonial em Moçambique junto à comunidade internacional. Esta exigia a retirada imediata das forças armadas portuguesas e a concessão da independência de Moçambique. Adelino Gwambe, presidente da União Democrática Nacional de Moçambique-UDENAMO, encaminhou uma petição direcionada ao presidente da 16ª Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas³⁷² data-

³⁷² Cota: ANTT/PIDE, SC, SR, 5579/61, NT 3161, folhas 15-18.

da de 2 de outubro de 1961, que, segundo registrou, representava “os interesses de 6.500.000 indígenas africanos da Colónia Portuguesa de Moçambique”.

Na petição, Gwambe explicita que caso as referidas reivindicações fossem recusadas por Portugal, convidava os Estados membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) e as Nações Unidas a expulsarem o governo de Portugal das respectivas organizações. Além disso, solicitava que as Nações Unidas formasse uma comissão de inquérito diante da situação em Moçambique e a fazer recomendações que, com a cooperação da Udenamo, levassem a cabo a independência. De maneira a reforçar o seu apelo, nesta mesma carta, Gwambe descreve o Massacre de Mueda a partir da reconstrução do episódio, moldada de acordo com sua pauta de reivindicação:

No dia 16 de junho de 1960, Chibiliti Diwani, Faustino Banomba, Modesta Yosuf (uma mulher africana de 21 anos) entregaram ao Administrador da região do Niassa uma carta protestando contra a selvageria criminosa das tropas de choque de Salazar. Os três tinham sido testemunhas do massacre não-provocado dos habitantes de Mueda-Makondes. Estes tinham organizado manifestações pacíficas mas os criminosos de Salazar, sedentos de sangue e de dedo leve no gatilho, mataram 36 e feriram 150. Os tribunais a fingir dos colonialistas de Salazar sentenciaram 250 a períodos de prisão entre 2 a 7 anos. Diwani, Banomba e Yosuf foram condenados a prisão perpétua e enviados para “um destino não-revelado”.

Segundo informações do Gabinete dos Negócios Políticos do Ministério do Ultramar encaminhadas ao diretor da PIDE³⁷³, também foram publicadas diversas notícias sobre o massacre na imprensa africana de Dar es Salaam. Nelas havia ameaças como a recusa de pagamento de impostos, corte de fios telefônicos e telegráficos e boicote comercial. Além disso, uma carta enviada a Dar es Salaam, assinada por António Bega, de origem makonde, residente em Iaca, mencionava um projeto de greve na área dos makondes durante o mês de junho e a restrição da venda dos produtos agrícolas, que passariam a ser transaccionados apenas com os comerciantes de Newala, povoação fronteiriça do Tanganyika. De acordo com o documento, devido à relevância dessas informações, o Consulado de Portugal em Nairobi encaminhou-as ao Governo Geral de Moçambique.

³⁷³ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60. Folhas 53-55. 09/08/1960.

Conforme narra o cônsul da Bélgica, Marcel Swinnen³⁷⁴, após o Massacre de Mueda o Governador Geral tentou reconquistar a confiança da população makonde do Planalto:

Quase todos os funcionários do Distrito foram transferidos, foi suspensa a obrigação dos macondes cultivarem algodão e os preços do algodão foram sensivelmente aumentados. Foi um grande drama para os industriais têxteis do Porto, perante a indiferença de Salazar que preferiu manter a calma no norte de Moçambique a continuar a garantir benefícios planturosos aos industriais têxteis da Metrópole.

Swinnen destaca que a transferência dos funcionários de Mueda não teria sido motivada “pelos seus excessos repressivos, mas por se terem alheado dos seus administrados a ponto de não poderem ter tomado a tempo as medidas necessárias para se evitar a criação duma situação tensa”. O cônsul, assim, deduz que as autoridades de Moçambique seguiam a par dos acontecimentos que ocorriam perto da fronteira com a Niassalândia e o Tanganyika e tentavam combater nessas regiões “as eventuais fontes de descontentamento, fazendo grandes sacrifícios” sem, no entanto, enfraquecer sua autoridade.

A referida carta, assim como os relatórios de Jorge Dias e diversos outros documentos produzidos pela PIDE, aponta para a ameaça dos “acontecimentos do Congo”, isto é, aqueles que levaram à sua independência, e que prejudicariam o controle da população do norte de Moçambique. Diante da possível influência política do movimento de libertação do Congo em Moçambique, Swinnen declara que as medidas de segurança do norte do país foram reforçadas, com o envio de tropas para a região e o armamento com pistolas e metralhadoras a todos os funcionários portugueses lá instalados. Swinnen finaliza sua carta com um alerta de precaução dirigido aos não portugueses instalados nas regiões de fronteira: “Os agentes estrangeiros que podem infiltrar-se facilmente, graças à extensão das fronteiras, terão de ter muito cuidado. Os portugueses não perdoarão”.

Sobre a tensão na fronteira entre Moçambique e o Tanganyika acentuada com o Massacre de Mueda e a prontidão das tropas portuguesas para duros ataques, apontadas por Swinnen, o autor da informação, descreve:

A negralhada deve ter cavado para o outro lado da fronteira, que fica perto, alojando-se no Tanganica, havendo fortes suspeitas, que estarão directamente ligados ao movimento dos maus-maus, muito aceso naquela possessão

³⁷⁴ Cota: ANTT/AOS/CO/UL 32 A-1. Folhas 104-105.

inglesa³⁷⁵. Para o norte de Moçambique continuam a chegar tropas e mais tropas, e nos Macondes está mesmo constituída uma guarnição militar que patrulha activamente toda a área fronteiriça. Aparentemente a coisa serenou, mas a intranquilidade subsiste. Se nos deixassem, nós limpávamos isto de uma vez, mas a questão é grave por meter ONU e organismos quejandos ³⁷⁶.

Como estratégia para camuflar o racismo latente em Moçambique e ao mesmo tempo intimidar as manifestações contrárias ao governo, a administração colonial em Lourenço Marques investiu, mais uma vez, na propagação de uma imagem de harmonia racial no país combinada com a modernização do exército por meio do desfile militar do Dia da Infantaria realizado em 1961. De acordo com documento da PIDE, o desfile refletia as mudanças no âmbito militar ocorridas nos últimos meses a partir dos acontecimentos de junho de 1960 em Mueda. Nele, exibiu-se um exército com armamento modernizado e aumentado, com negros e brancos compondo as mesmas unidades militares. Além disso, a marcha também expôs um “material ultra-moderno” de construção e reparação de estradas e pontes, como tratores, betumadores, escavadores etc.

A escolha e disposição dos integrantes do desfile, possivelmente, representaram a mudança mais emblemática da Comemoração do Dia da Infantaria e tangenciam a crítica de Jorge Dias sobre o assimilacionismo em Moçambique. A busca por parte do governo colonial pela sua reparação, mesmo que limitada a essa exibição, é evidenciada no documento. De acordo com a PIDE, até 1960 a tropa que desfilava era formada, especialmente, por moçambicanos negros. No entanto, dessa vez, levaram de Portugal diversas unidades militares “completamente brancas”, dentre elas, a dos paraquedistas e dos caçadores especiais. Já nas unidades “de composição racial mista”, o documento revela que houve um esforço das autoridades portuguesas para por em prática “a teoria da igualdade de todos os portugueses”. Assim, os militares brancos não desfilaram isoladamente na frente do pelotão, como o habitual, pois “negros e brancos tinham sido misturados criteriosamente”. Conforme o mesmo documento, a supremacia da raça europeia era marcada no desfile “somente” com o fato do comando da patente superior “se encontrar ainda nas mãos dos brancos”³⁷⁷.

³⁷⁵ Grifo do documento.

³⁷⁶ Cota: ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60. Folhas 9-12.

³⁷⁷ Cota: AHU, Fundo: Moçambique, SR. 160. Assunto: Desfile militar no dia da infantaria. Sem numeração.

Além de negros e brancos, o documento refere-se a um “número inesperado de chineses e hindus, para não falar dos mestiços”. O sucesso do desfile militar é destacado, ainda, com a menção aos inúmeros estabelecimentos comerciais fechados para que todos acompanhassem o evento e, especialmente, com a presença do General Long, comandante militar da Rodésia e do Niassalândia, respectivamente, atuais Zimbabwe e Malawi. Ele, supostamente, teria aproveitado a ida ao desfile em Lourenço Marques com a intenção de “definir certos aspectos de uma cooperação militar mais estreita entre os dois países”. Todos esses elementos sustentariam a imagem positiva dos portugueses propagada com a realização do desfile que, segundo o documento, teria elevado a moral dos portugueses e provocado uma “forte impressão tanto nos brancos como nos pretos”.

Outra medida adotada em 1961 para atenuar as tensões sociais com grupos locais foi a criação do Serviço de Acção Psicossocial. De acordo com documento do Gabinete de Negócios Políticos do Ministério do Ultramar³⁷⁸, seu objetivo era o de “fortalecer a coesão nacional pela valorização espiritual, social e material das populações, pela preparação de sua defesa moral e pelo rebustecimento de sua vitalidade e resistência, (...) pondo sempre à frente os interesses culturais sobre os valores materiais”. Assim, foi produzido, em 1961, o primeiro Plano de Acção Psicossocial para o então distrito de Cabo Delgado, devido ao clima de instabilidade política no norte de Moçambique. A exemplo do desfile militar, organizado a partir da preocupação com a imagem da harmonia racial em Moçambique, o Plano de Acção Psicossocial também dialoga com as críticas de Jorge Dias; dessa vez, naquelas referentes à situação social precária no norte de Moçambique e a relação dos portugueses com a população local.

O referido plano era formado por medidas a serem tomadas para melhorar o nível de vida da população, tais como: apoio ao trabalho agrícola, criação de novas escolas, alargamento da ocupação sanitária e da ocupação comercial, desenvolvimento de transportes públicos e do abastecimento de água. Dentre as “linhas mestras de execução do plano”, ressaltou duas. A primeira diz respeito à harmonia entre autoridades coloniais e populações locais, que levaria à prisão de pessoas que ameaçassem a ordem. Já a segunda, refere-se aos opositores do governo colonial que deveriam ser aproximados para a convivência com os portugueses.

³⁷⁸ Cota: AHU, Fundo: Moçambique, SR. 160. Assunto: I Plano de Acção Psicossocial para o Distrito de Cabo Delgado.

Conforme o Plano de Acção Psicossocial, as referidas “linhas mestras” consistiam em: “despertar o desejo de paz e de viver em boa harmonia com as autoridades levando-as a com estas colaborar na detenção de elementos perturbadores”; e “trazer ao nosso convívio os desviados da causa nacional”. No intuito de se cumprir com o referido plano, o autor do documento faz um apelo para a colaboração das autoridades administrativas, dos demais funcionários coloniais, dos empresários, dos militares e dos “cidadãos de boa vontade”.

Ameaça mau-mau

Os esforços empreendidos pelo governo colonial após o Massacre de Mueda para amenizar as tensões políticas, sociais e raciais em Moçambique e para melhor controlar as fronteiras visavam também à ameaça de um ataque protagonizado pelos makonde no norte do país, organizado no Tanganyika ou no Quênia. A preocupação da PIDE com o aumento da emigração makonde ao norte do Rovuma, manifesta desde o início da década de 1950, justificava-se pela possível influência do movimento *mau-mau* do Quênia. Como destacou Gentili, o governo sul-africano³⁷⁹ e o governo geral de Moçambique acompanhavam com apreensão o movimento *mau-mau* no Quênia e trocavam informações entre si sobre a possibilidade do “renascimento de oposições de carácter étnico-tribal”³⁸⁰. À época, os *mau-mau* eram definidos pelos colonialistas como uma sociedade secreta e tribal, de tendência comunista, protagonistas da Revolta *Mau-Mau* de 1952. O grupo, formado por pessoas de três grupos étnicos diferentes impulsionou a luta de libertação do Quênia e, diante disso, passou a representar um sério risco para Moçambique, com a crescente migração da população makonde para o Tanganyika. De acordo com um informante da PIDE, em Dar es Salaam falava-se do retorno da população makonde em exílio para Moçambique com a intenção de “praticar os actos dos *Mau-Mau*”.

³⁷⁹ O governo sul-africano, sob o regime do *apartheid*, especialmente após a segunda Guerra (1945), estava completamente articulado com o governo colonial em Moçambique, seja pelos contratos de trabalho nas minas da África do Sul, exploradas por mão-de-obra moçambicana, seja pelo controle dos movimentos nacionalistas que ameaçariam a estabilidade do governo em ambos os países.

³⁸⁰ GENTILI, Ana Maria. “A subversão no Distrito de Cabo Delgado entre 1950 e 1960 segundo as fontes administrativas locais”. In: *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Ed. esp. Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 103-116, out. 1993. p. 104.

Em relatório denominado “O problema nacional de Moçambique”, dirigido ao Ministério do Ultramar em 1954³⁸¹, o seu autor se refere aos *mau-mau* como um movimento terrorista dirigido ao assassinato, pilhagem e expulsão da população branca do Quênia e a reocupação das terras por parte das populações locais. O autor cita o que os negros “que não se desarmam” supostamente repetiam: “Fomos a carne e os brancos o punhal. Agora, seremos o punhal e eles a carne”. Assim, tornava-se “cada vez mais difícil a posição do branco naquelas paragens”, onde o clima era de verdadeiro horror.

Segundo o mesmo relatório, o perigo para Moçambique consistia no alastramento do movimento *mau-mau* nos territórios vizinhos de Uganda e do Tanganyika, onde se encontravam milhares de makondes de Moçambique que, por sua vez, poderiam retornar em massa ao país a qualquer momento. O risco dessa influência política, portanto, direcionava-se aos emigrantes de origem makonde instalados no Tanganyika, representados pelos europeus, de maneira bastante semelhante aos kikuyu do Quênia, grupo predominante no movimento *mau-mau*. Ambos eram associados à resistência diante do domínio colonial e a um suposto tribalismo que lhes rendiam as imagens de povos destemidos e com poderes mágicos. Essas representações são ilustradas no diálogo, transcrito no documento mencionado³⁸², entre um informante da PIDE e um homem recém-retornado de Tanga, na fronteira com o Quênia:

- Porque é que este ano tanta gente da tua terra vai ao Quênia comprar remédio indígena? Vão comprar remédio (*chikwembo*) para ter força para roubar?
- Não senhor. É para ter força para matar os brancos como fizeram os Kikuyus no Quênia em 1952.

A possibilidade de uma revolta do mesmo tipo em Moçambique, cogitada pelo governo colonial desde a primeira metade da década de 1950, foi reacendida com o Massacre de Mueda. Tanto os movimentos nacionalistas africanos, com destaque para o Tanganyika, quanto as manifestações de protesto contra o regime do *apartheid* na África do Sul, estavam entre os elementos que sinalizavam uma mudança relevante na situação social e política. Como reflexo dessas possíveis ameaças, houve um fortalecimento dos aparelhos ideológicos e coerci-

³⁸¹ Autoria de Ernesto Araujo Oliveira, junho de 1954. Cota: AOS/CO/UL-22, folhas 483, 484.

³⁸² Cota: ANTT/AOS/CO/UL-22, folhas 483, 484.

tivos nas colônias portuguesas, a exemplo da implementação da PIDE (1961). Conforme resalta Gentili³⁸³, o governo se manteve, a partir de então, em um estado obsessivo de atenção e suspeita a qualquer sinal mínimo de “subversão”.

O temor e o estado de alerta da PIDE para um iminente ataque do tipo *mau-mau* é explícito, mais tarde, em documento do consulado de Portugal, órgão que também controlava as ações organizadas pelos grupos independentistas de Moçambique. Neste registro, de março de 1963, produzido pelo Cônsul Adjunto do Consulado Geral de Portugal em Salisbury³⁸⁴ (Rodésia), soma-se à ameaça de uma incursão ao estilo *mau-mau* a liderança, a astúcia e o mistério em torno do líder makonde em Moçambique e no Tanganyika, Lázaro Nkavandame:

Lázaro Kavandame fugiu de Moçambique no dia 5/2 ‘por ter sido descoberto o dinheiro (48,000/-) para a Frelimo em Mwalu’; disse que costumava realizar reuniões noturnas para a formação de um exército secreto *Kwambania a Kwamhania African Freedom Harm* (K.A.H). Fugiu com a ajuda de um soldado que o acompanhou até Mtamba dos Macondes. É possuidor de uma espingarda. Diz que agora é considerado como um ‘Deus-Homem’ porque os soldados dispararam contra ele, mas nenhuma bala lhe roçou. Propõe-se realizar em Moçambique uma campanha de tipo Mau-Mau e invoca o facto de nos bosques se poderem acolher sem receio das autoridades milhares de africanos.

Depois do Massacre, o líder da comunidade makonde de Moçambique, Lázaro Nkavandame, um importante produtor de algodão, arroz e castanha de caju do Planalto de Mueda, passou a ser um dos alvos das espionagens da PIDE sobre as ações políticas contra o colonialismo português. Com a fundação da Frente de Libertação de Moçambique em 1962, Lázaro Nkavandame instalou-se na Tanzânia, onde recebeu o cargo de Secretário Provincial de Cabo Delgado, devido ao seu prestígio entre a população makonde. De posição de liderança na comunidade makonde do Planalto, mantida pelo seu significativo poder econômico e social, e refletida no seu protagonismo na organização de uma cooperativa de algodão instalada no Planalto de Mueda, Nkavandame tornou-se o principal líder da Frelimo na província de Cabo Delgado. Sob o seu comando, no início da luta pela libertação de Moçambique, os escultores de origem makonde se organizaram como soldados e também produtores de renda destinada à manutenção da guerrilha da Frelimo no norte do país, conforme veremos no capítulo a seguir.

³⁸³ Op. cit.

³⁸⁴ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 373 e 376.

O Massacre de Mueda no campo prisional de Mabalane

A data do Massacre de Mueda tornou-se um símbolo relevante de resistência à dominação colonial para os grupos envolvidos com a atuação política pela independência de Moçambique e passou a ser celebrada e evocada, anualmente, em diferentes contextos. A seguir, apresento parte de um processo da PIDE, de 1969³⁸⁵, relativo a uma “manifestação político-subversiva”, na ocasião do aniversário do Massacre de Mueda, por parte de prisioneiros políticos que cumpriam pena no campo prisional e de trabalho de Mabalane³⁸⁶. A manifestação teria sido liderada por Bacar Matupia, Taiar Capembe³⁸⁷ e Delepa Mamuque³⁸⁸, os quais descrevem o motivo de suas prisões nos autos de declaração³⁸⁹. Além da simbologia em torno da data, vivida e reforçada no âmbito do cárcere e do processo de libertação de Moçambique, o processo também elucida as dinâmicas de difusão de grupos políticos como a Manu e a Frelimo.

Com a finalidade de se comemorar o aniversário do Massacre de Mueda, além de prestar homenagem aos que foram executados, Bacar Matupia, Taiar Capembe e Delepa Mamuque organizaram uma reunião na cela 10 do pavilhão 3, com a participação de prisioneiros de outras celas, na sua maioria de origem makonde. Neste encontro, além dos discursos dos três e de Ambrósio Mangoma³⁹⁰, os participantes cantaram juntos o hino da Frelimo e marchas

³⁵⁹Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 9-20.

³⁶⁰Localizado no então distrito de Gaza.

³⁸⁷ Capembe, no período da declaração, com 45 anos, afirmou que fez parte da Manu, tendo pago pelo cartão de filiado e por uma cotização. Meses depois passou a integrar a Frelimo, na qual foi nomeado chefe e contribuiu para a compra de uma máquina de escrever.

³⁸⁸ Delepa Mamuque, nascido em 1910, outra liderança do campo prisional de Mabalane, também integrava o grupo de prisioneiros políticos chegados de Cabo Delgado e é citado em diversos depoimentos recolhidos pela PIDE nesta ocasião. Segundo o depoimento de Mamuque, após fazer parte da Manu a convite de Jacobo Kainde, pagando 70,00 pelo cartão e 5,00 referente a um mês de cotização, passou a integrar a Frelimo. Mamuque declarou que abordou diversos indivíduos para irem ao Tanganyika aprender o serviço militar e outras profissões. Mamuque foi nomeado “capataz-geral” da associação Frelimo pelo Jacobo Kainde, fazendo também o serviço de “agente de ligação” entre Jacobo e integrantes da Frelimo do Chai. Mamuque declarou também ter nomeado alguns integrantes da associação para cargos de “capatazes assistentes” e “capataz” e afirmou ter liderado duas reuniões no mato junto com Jacobo Kainde. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 256.

³⁸⁹ Os depoimentos foram dados em língua shi-makonde e traduzidos por um intérprete.

³⁹⁰ Ambrósio Mangoma, então com 52 anos, após ter pago pelo cartão da Frelimo e por dois meses de cotização, foi nomeado como chefe para atuar junto à população, incluindo o trabalho de aliciamento. Confessou ter aliciado duas pessoas e ter participado de duas reuniões no mato.

que evocavam a libertação de Moçambique, ensaiadas por Dalala Chilida³⁹¹. Segundo o referido processo, na ocasião, os prisioneiros foram incentivados a se manterem fieis à Frelimo com o cuidado de não exporem suas ideias aos funcionários do campo prisional e assim evitar retaliações na duração da pena. Entretanto, Matupia e Capembe, naturais dos Planaltos de Macomia e de Mueda, respectivamente, sendo descobertos como líderes das “atividades subversivas” do dia 15 de junho de 1969 foram punidos com três anos a mais de reclusão no Campo Prisional de Mabalane. Provavelmente, seria difícil realizar o referido encontro nesta data marcada pela memória do Massacre de Mueda distante da vigilância carcerária de Mabalane.

O mesmo documento descreve que no ano anterior, em 15 de junho de 1968, uma manifestação idêntica foi realizada em Mabalane com outras lideranças³⁹² responsáveis por resolver “as desavenças tribais que surgiam entre os detidos ‘macondes’”. Esses líderes foram colocados em liberdade para supostamente colaborarem com Lázaro Nkavandame no norte de Moçambique, em junho de 1969. A saída antes de cumprida a pena possivelmente fez parte de uma negociação de Nkavandame com a PIDE. Após a libertação dos cinco líderes do campo prisional de Mabalane, Taiar Capembe, Bacar Matupia e Delepa Mamuque assumiram as suas mesmas funções, dentre elas, a organização da reunião em homenagem ao Massacre de Mueda.

³⁹¹ A informação de serem considerados organizadores da reunião também encontra-se nos autos de declaração dos acusados. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 27-34.

³⁹² Clementino Nandanga, Jacinto Jaquica, André Nicutume, Cornélio João Nandanga e Muarabo Chaure.

Mamuque, Mangoma, Capembe e Chilave³⁹³ estavam entre os 100 moçambicanos e 2 moçambicanas³⁹⁴ detidos em Cabo Delgado pelas autoridades administrativas sob a acusação de “desenvolverem atividades subversivas nas áreas de Mueda, Macomia, Palma e Mocímboa da Praia a favor da associação ‘Frente de Libertação de Moçambique’” e transferidos para a cadeia da penitenciária de Lourenço Marques. Quase a totalidade dos 102 presos eram naturais da Circunscrição de Mueda ou do Posto de Muidumbe, pertencente ao Concelho de Mocímboa da Praia, e alguns da Circunscrição de Macomia. Com exceção das duas mulheres, Akili Manupa e Dremane Nacanga, todos permaneceram encarcerados por tempo não especificado. Akili Manupa e Dremane Nacanga, no período da elaboração dos certificados do registro criminal e policial e dos autos de declaração dos prisioneiros, permaneceram nos “Calabouços da P.S.P.” e aguardavam serem transferidas a destino incerto³⁹⁵.

Clementino Nandanga, preso aos 48 anos, era um dos líderes do campo prisional de Mabalane. No seu depoimento, afirmou que no início de 1960 aceitou o convite de Diwani e Vanomba para integrar a “Sociedade dos Africanos de Moçambique-Mueda” que tinha como objetivo a independência de Moçambique. Segundo Nandanga, após saber da prisão das duas lideranças na ocasião do episódio de Mueda, decidiu sair da organização e enterrou no mato uma mala que teria sido deixada por Vanomba. Essa mala com documentos da SAM foi completamente destruída na sua apreensão, tendo ficado apenas a parte metálica e a borracha do carimbo da associação. Nandanga também afirmou que em agosto ou setembro do mesmo ano (1960) passou a fazer parte da Manu a convite de Jacobo Kainde após o pagamento de 50,00

³⁹³ Conforme depoimento na PIDE, Chilave, preso aos 22 anos, no início de março de 1963 a mando de Justino Bonifácio, “levou 20 cartões e umas cadernetas de recibos da associação ‘Frelimo’ com a recomendação de os entregar ao Tomé Dimembe ou Tomás Dimembe, preso, o que fez”. Nessa ocasião, Chilave, a convite de Tomé, passou a fazer parte da Frelimo, tendo dado à conta do cartão do filiado a quantia de 15,00 e preenchido o mesmo. Tomé pediu que Chilave também preenchesse mais alguns cartões dos novos sócios e registrar a importância paga por cada um deles entregue a Tomé. Com Chilave foram apreendidos dois cartões da Frelimo, “um dele e outro do maconde André Luís”. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 233, 234.

³⁹⁴ No relatório são apresentados os depoimentos de parte dos prisioneiros políticos, dentre eles, os das prisioneiras Akili Manupa e China ou Dremane Nacanga, ambas casadas e “domésticas”, naturais de Mueda, de 35 e 42 anos, respectivamente. A primeira afirmou que aceitou a inscrição sem nada ter pago pela mesma e em seguida foi nomeada como chefe por Oreste Chonguê ou Chonguera. Nacanga também declarou que havia sido inscrita e nomeada como chefe, no entanto, sem saber sobre a organização política em questão. Tal posição envolvia o aliciamento de outros sócios. Embora as declarações sobre as respectivas posições de chefia, ambas faziam parte de uma minoria não classificada como atuante da Frelimo “de relevo”. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 230.

³⁹⁵ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 271. Documento de 19 de novembro de 1963.

pelo cartão de filiado. Assim, Nandanga aliciou 30 sócios, primeiramente para a Manu e mais tarde para a Frelimo.

Delepa Mamuque³⁹⁶, assim como Ambrósio Mangoma, Taiar Capembe e Augusto Chilave³⁹⁷, afirmou no auto de declaração que foi preso em 1963 por ser adepto da Frelimo e por vender os cartões de filiação desta agremiação. Mamuque descreveu que a reunião do dia 15 de junho de 1969 foi organizada nos mesmos moldes da que acontecera no ano anterior, com o objetivo de “comemorar a primeira revolta em Mueda ocorrida em 1960”. A revolta é especificada por Delepa Mamuque como tendo sido motivada pelo “dirigente político da ‘Manu’, Chibirite Diwana” para se apresentar ao Governador de Porto Amélia com o apoio de “milhares de macondes”. Vale destacar que nesta reunião, conforme informação da PIDE, Nkavandame teria sido mencionado pelos seus participantes como o “chefe e principal elemento” entre os makonde³⁹⁸.

Junto com o referido grupo foram apreendidos cartas, relações de sócios, cadernetas de recibos, cartões de membros da Frelimo e da Manu, já extinta na ocasião, além de material de propaganda e quantias em dinheiro resultantes da venda dos cartões, cotização e subscrição ao primeiro grupo político. Este dinheiro seria enviado aos dirigentes da Frelimo no Tanganika para ser aplicado nas despesas com a luta pela independência de Moçambique. O material de propaganda, segundo o relatório produzido pela PIDE³⁹⁹, demonstrava claramente “os propósitos dos dirigentes da organização ‘Frelimo’, espalhados pelos escritórios da mesma no Tanganica, em intensificarem a luta pela independência desta Província de Moçambique, especialmente, na região dos Macondes”.

Reflexos no pós-independência

³⁹⁶ Agricultor, de origem makonde, nascido em 1910 em Licaúte, no Posto Administrativo de Muidumbe.

³⁹⁷ Professor catequista e escultor, Augusto Chilave foi um dos participantes do presente estudo, no qual relatou sobre sua experiência enquanto artista dentro da prisão, conforme apresentado no próximo capítulo.

³⁹⁸ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 31 e 34.

³⁹⁹ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003, 296363, folha 220.

De acordo com João Paulo Borges Coelho, depois da independência de Moçambique em 1975, o Massacre de Mueda “foi integrado na narrativa nacionalista como, mais que elemento simbólico da repressão colonial, verdadeiro despoletador da luta armada rumo à independência”. O autor destaca a semelhança deste processo com o massacre de Pidjiguiti na Guiné, e com os acontecimentos de 4 de fevereiro em Luanda, ambos presentes nas narrativas nacionalistas da Guiné e de Angola. Sobre a encenação do Massacre de Mueda, objeto do filme de Ruy Guerra, Borges Coelho afirma:

(...) após a independência de Moçambique, a população de Mueda – zona fortemente influenciada pela guerra e pelo espírito nacionalista – começou a encenar o massacre de uma forma monumental e adoptando um tom simultaneamente épico e carnavalesco, criando uma espécie de peça que era representada todos os anos por ocasião da data do massacre e na qual participavam centenas de populares. (...) a peça, enquanto dispositivo social de explicação do mundo e do passado, encontra semelhanças com danças rituais e mascaradas típicas da vasta região a norte do rio Zambeze, perpassadas de um tom ambíguo de mistério e farsa em que a população é simultaneamente espectadora e participante.⁴⁰⁰

Inspirada em Diana Taylor⁴⁰¹ e nas relações feitas pela autora entre trauma e performance, considero que a encenação do massacre, além de um “dispositivo social de explicação do mundo e do passado”, representa também um dispositivo de reelaboração e reiteração de uma experiência traumática, testemunhada direta ou indiretamente por todos os habitantes do planalto. A encenação do Massacre de Mueda, traduzida aqui como performance, se aproxima das características do trauma no tocante à reiteração e à relação com o presente, este último elemento também comum à memória. Dessa forma, a performance opera em dois sentidos: como um transmissor da memória traumática e enquanto reencenação da mesma⁴⁰².

No processo de reencenar, como é feito ciclicamente em frente à antiga sede da administração colonial de Mueda, reproduzem-se e transformam-se as informações herdadas, a partir de uma seleção de o que deve ser representado e o que deve ser descartado. A partir dessa perspectiva, é possível compreender as reelaborações e usos da referida encenação e dos

⁴⁰⁰ COELHO, João Paulo Borges. “Mueda, Massacre e Memória”. Texto do encarte do DVD: “O Mundo em Imagens – Filmes do Arquivo do Instituto Nacional do Audiovisual e Cinema (INAC)”, 2012. p. 1.

⁴⁰¹ TAYLOR, Diana. “El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política”. Teatro del Sur, vol. 15, p. 33-40, 2000. In: <https://www.amherst.edu/system/files/media/1429/El%2520Espectaculo%2520de%2520la%2520Memoria.pdf> Acesso em janeiro de 2016.

⁴⁰² Idem.

seus significados em cenários de propaganda político-partidária. Considero que a experiência de reelaboração do trauma do Massacre de Mueda foi convertida no contexto da luta pela libertação de Moçambique e no pós-independência, em episódio heroico em nome da nação moçambicana.

Cahen destaca o uso político do evento no pós-independência, tendo como referência a encenação realizada em homenagem aos 40 anos do Massacre de Mueda em 2000, da qual foi expectador⁴⁰³. Na celebração, além da encenação, dos batuques e da festa em torno das barracas, houve um comício organizado pela Frelimo com a presença do governador da província de Cabo Delgado. Na visão de Cahen, a encenação de 2000 revela a apropriação do evento pelo partido, não apenas por causa do comício, mas também dada a considerável transformação da dramaturgia original representada nos primeiros anos após a independência. Embora não fosse ano de eleições presidenciais, como aponta o autor⁴⁰⁴, um ano antes, em 1999, Joaquim Chissano, candidato da Frelimo, vencera o pleito com uma pequena diferença de votos (aproximadamente 4%) em relação a Afonso Dhlakama, candidato da Resistência Nacional Moçambicana-RENAMO⁴⁰⁵.

Além disso, no ano 2000 comemoraram-se os 40 anos do massacre, oportunidade privilegiada para a Frelimo mostrar-se presente e insinuar que os heróis do massacre teriam sido seus membros, mesmo tendo sido fundada dois anos depois. Essa anacronia, a partir dos relatos de Cahen⁴⁰⁶, pode ser ilustrada com a presença, na encenação, de colunas guerrilheiras, em representação da própria Frelimo. Para o autor, o que seria a celebração de um episódio marcante, especialmente para a população que dele participou ou para aqueles cujas famílias estiveram presentes na administração colonial em 16 de junho de 1960, tornou-se uma comemoração partidária.

⁴⁰³ CAHEN, Michel. “Os heróis de Mueda”. *Agora. Economia, Política e Sociedade*. Maputo, n. 2, ago. 2000, p. 30-31.

⁴⁰⁴ Op. cit.

⁴⁰⁵ A Frelimo se tornou um partido político em 1977, um ano depois do início da guerra de desestabilização, posteriormente, guerra civil, que resultou na morte de mais de um milhão de pessoas e em mais de três milhões de refugiados. In: HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

⁴⁰⁶ A não aceitação da validade das eleições por parte da Renamo provocou manifestações violentas em diferentes partes do país em 2000, ano em que Chissano assumiu o seu segundo mandato como Presidente da República.

Vale destacar que na eleição presidencial anterior, em 1994, a primeira após o Acordo Geral de Paz que formalmente estabeleceu o fim à guerra entre a Frelimo e a Renamo, Joaquim Chissano, candidato pela Frelimo, deu início à sua campanha eleitoral em Mueda. Harry West, testemunha ocular do acontecimento, sublinha a escolha simbólica e estratégica de Chissano em 1994. De acordo com este autor, Chissano “queria lembrar à nação as origens heróicas da Frelimo na luta armada pela independência moçambicana e recordar aos habitantes do planalto a filiação histórica que há muitos anos os ligava à Frelimo”⁴⁰⁷. Para reforçar tal ligação, Chissano fez o seu discurso em kiswahili, “a língua franca da luta armada no mato”, da qual grande parte da população makonde tem domínio devido à sua presença secular no norte do país e na Tanzânia. West relata ainda que para a ocasião, semanas antes, um pequeno grupo local de antigos combatentes da Frelimo mobilizou a população local, preparou a cidade, construiu o palco para os oradores, exercitou o corpo protocolar de atiradores e ensaiou os grupos corais, entregando, assim, Mueda ao “Papá Chissano”. Esse mesmo grupo de antigos combatentes, com a chegada do candidato, entregou-lhe as insígnias de *humu*⁴⁰⁸, colocaram-no em uma liteira e carregaram-no pela cidade até o local do comício⁴⁰⁹.

A exaltação do Planalto de Mueda pela Frelimo enquanto palco da luta pela independência de Moçambique em momentos políticos especiais também foi observada na minha pesquisa de campo nas vésperas das eleições de 2014. Dessa vez, no intuito de reforçar ainda mais o simbolismo da região, marcado pela resistência contra o colonialismo português, assim como a ligação da Frelimo com esse contexto, o partido escolheu o período de celebração do Massacre para a realização do único comício do seu candidato à presidência da república, no Planalto de Mueda. Pela primeira vez, o partido tinha um candidato do norte do país e, mais especificamente, de origem makonde.

Pertencente a uma geração posterior à dos outros presidentes — Samora Machel (1975-1986), Joaquim Chissano (1986-2005) e Armando Guebuza (2005-2014) — que ingressaram na Frelimo nos primeiros anos de sua formação, Filipe Nyusi nasceu em 1959, um

⁴⁰⁷ WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda*, Moçambique. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p.373

⁴⁰⁸ Em entrevista realizada com Ntundo em 10 de novembro de 2013, o artista apontou que antes da dominação colonial, os *humu* eram equivalentes aos reis e tinham poder sobre determinada aldeia.

⁴⁰⁹ Op. cit.

ano antes do Massacre de Mueda, e ingressou no partido em 1973, pouco antes da independência. Ele disputou as eleições internas para a escolha do candidato a Presidente da República representando a “ala Guebuza”, contra a ex-Primeira Ministra Luisa Diogo, da “ala Chissano”. Embora tenha saído vencedor com uma diferença significativa, a sua candidatura aconteceu em um momento de rejeição elevada da sociedade moçambicana à gestão de Armando Guebuza e do próprio Nyusi enquanto Ministro da Defesa, entre 2008 e março de 2014.

No final de 2013, a população de Maputo saiu às ruas para protestar contra a atuação do presidente, principal responsável pelos ataques violentos do exército contra a guerrilha da Renamo que atingia diversos civis na região de Gorongosa, província de Sofala⁴¹⁰. Fazia-se necessário, portanto, um apoio da população makonde, especialmente pela possível influência que a mesma poderia ter na reconfiguração da imagem do candidato: um homem do povo, não da elite do sul do país (identificada com os presidentes anteriores)⁴¹¹, e de um povo conhecido como combatente e corajoso. Provavelmente, como em outros comícios realizados pelo país, o seu discurso enfatizou os “ataques” supostamente protagonizados pela Renamo e a necessidade do diálogo para reverter a situação que ameaçava a estabilidade nacional⁴¹².

Nessa direção, Nyusi destacou a sua proposta de “inclusão dos antigos combatentes no desenvolvimento de Moçambique” — representada por uma parte da plateia que assistia ao comício — e na sua importância para a conquista da paz. Isso porque, conforme seu discurso, o planalto em 1960 fora um espaço de diálogo nos encontros de líderes de associações makonde com as autoridades coloniais que culminaram no Massacre de Mueda. Ao tratar deste assunto, Nyusi mencionou Faustino Vanomba e Kibiriti Diwani como alguns dos protagonis-

⁴¹⁰ Desde que foram anunciados os resultados das eleições gerais de 2014, que deram vitória ao candidato da Frelimo, Filipe Nyusi, a Renamo vem contestando a sua legitimidade, sob alegação de fraude. Como forma de compensação, o presidente do partido, Afonso Dhlakama, tem vindo a público reivindicar o governo das províncias em que supostamente teria saído vencedor: Sofala, Manica, Tete, Zambézia, Niassa e Nampula. A reivindicação teria fundamento na própria Constituição da República de Moçambique, que prevê a existência de “províncias autónomas”, tal como defendia o constitucionalista franco-moçambicano Gilles Cistac, assassinado a 3 de Março de 2015, em circunstâncias ainda não esclarecidas.

⁴¹¹ Embora Armando Guebuza tenha nascido em Nampula, ele se mudou ainda criança para Maputo, onde vivia a família de seus pais. Portanto, aos olhos da população, de maneira geral, Guebuza representava mais um presidente oriundo do sul, assim como seus antecessores. Vale sublinhar que ser do sul representa, nesse contexto, entre outras coisas, pertencer à elite da Frelimo, que ocupou os cargos mais importantes dentro do partido desde a sua fundação até os dias de hoje.

⁴¹² Antes mesmo de iniciar a sua fala, a mestre de cerimônias adiantou a tônica do comício: a Frelimo, responsável pela libertação do país, lamentava que “a paz e a tranquilidade do povo moçambicano” estivesse “sofrendo sérias ameaças pelos ataques protagonizados pela RENAMO”.

tas desse diálogo, além de Simoni Nchucha, presente no palanque. A valorização do diálogo e a importância dos makonde para sua realização passou a ser materializada na figura de Nchucha, apresentado por Nyusi como um dos responsáveis, juntamente com “outros colegas”, pelas negociações com os portugueses para a libertação do país.

Sobre o simbolismo do Planalto de Mueda, Nyusi afirmou categoricamente: “o diálogo aqui sempre existiu, este é o símbolo do diálogo”. No entanto, em meio ao discurso de valorização do diálogo e da paz, Nyusi lembrou também do símbolo de combatividade associado ao local: “quando o colonialismo português não quis seguir no diálogo, então o povo pegou em armas e libertou-se”. O então candidato retomou o tema da importância da negociação, mencionando o fim da guerra pela libertação do país com os Acordos de Lusaka de 1974, nos quais o Estado Português reconhecia, junto à Frelimo, o direito dos moçambicanos à independência e estabelecia como a transferência de poderes ocorreria. A fala de Nyusi, no comício, vai ao encontro da análise de Adam⁴¹³ sobre o uso do Massacre de Mueda nos relatos nacionalistas “como o indicador que o diálogo com as autoridades portuguesas era impossível” e assim, acrescento, era preciso apelar para a luta armada.

Em referência à guerra que se sucedeu na sequência da independência entre a Frelimo e a Renamo, Nyusi ressaltou os anseios da Frelimo: “(...) hoje nós não queremos destruir Moçambique, não queremos matar pessoas (...), queremos falar, falar, dialogar para que não haja guerra neste país”. No intuito de concluir a primeira parte do seu comício voltado para o confronto entre a Renamo e a Frelimo, Nyusi destacou três valores necessários para se conquistar a paz, os quais Mueda, a partir do episódio do Massacre, simbolizava: o diálogo, a determinação e o espírito vitorioso ⁴¹⁴.

É possível notar que os usos políticos do Massacre de Mueda pela Frelimo estão presentes em diferentes momentos da história do país e representados não apenas pelos discursos mencionados que refletem o imaginário coletivo sobre o episódio de junho de 1960, mas tam-

⁴¹³ Op. cit.

⁴¹⁴ Na segunda parte do comício, o candidato concentrou sua fala em torno das promessas de investimento em infra-estrutura no Planalto de Mueda: “Nós queremos construir estradas, escolas e hospitais”. Os compromissos firmados por Nyusi são análogos aos mencionados pelo administrador de Mueda em seu discurso para a população do planalto, representado na encenação do massacre: “Como estamos independentes, teremos muitos edifícios, escolas, hospitais, armazéns daqueles grandes, estradas pavimentadas”. In: “Mueda, Massacre e Memória”, filme, Ruy Guerra, 1979.

bém por algumas publicações mais recentes. Como exemplo, o livro *Massacre de Mueda: Símbolo da Resistência Moçambicana* (2010)⁴¹⁵, que reproduz a versão oficial sobre o episódio no tocante ao número de mortos (600 pessoas) e às consequências do massacre: a tomada de consciência “de que a independência dificilmente seria alcançada por via do diálogo” e a necessidade da luta armada, além da fundação da Frelimo a partir da fusão da Manu, Udenamu e Unami.

Essa simbologia nacionalista por traz das narrativas sobre a repercussão do massacre também é observada no filme de Ruy Guerra⁴¹⁶. O filme é analisado aqui enquanto objeto histórico e artefato que exprime o imaginário coletivo, mas também reflete a narrativa de um grupo político sobre um episódio emblemático na história do país, e a sua propagação por meio da linguagem teatral e fílmica. Realizado a partir de um convite ao diretor por parte do Instituto Nacional de Cinema (INC), o filme é marcado não apenas pela mistura de linguagens - depoimentos, encenação teatral e imagens do cotidiano - , mas também de referências temporais entre Moçambique colonial e pós-colonial. O caráter não documental de “Mueda, Massacre e Memória” é destacado por Raquel Schefer, tendo como apoio a entrevista com o diretor realizada pela autora, junto com Catarina Simão, na cidade de Maputo em 2011⁴¹⁷.

Para Schefer, o filme “debruça-se mais sobre a memória afectiva do massacre e sobre as suas formas de reconstituição colectiva do que sobre o acontecimento histórico em si mesmo”. Contudo, ressalto que me aproximo da percepção do filme, seja ficção ou documentário, enquanto uma interpretação e reconstituição da realidade, a partir de uma organização, seleção e montagem de material visual e sonoro dotadas de intencionalidade. Nessa perspectiva, o filme não reproduz uma “realidade objetiva”, mas expressa pontos de vista, inquietudes, desejos, motivações, além de ideologias, dentre elas políticas⁴¹⁸, como é o caso de “Mueda, Massacre e Memória” (1979).

⁴¹⁵ MPALUME, Estevão Jaime. *Massacre de Mueda: Símbolo de Resistência Moçambicana*. Pemba: Académica, 2010, p. 22.

⁴¹⁶ SORLIN, Pierre. *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

⁴¹⁷ SCHEFER, Raquel. “O nascimento da ficção”. In: *Poiésis*, Tubarão, v. 5, n. 9, p. 260- 279, Jan./Jun. 2012. <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poesis/article/view/976> Acesso: março de 2016.

⁴¹⁸ SORLIN, Pierre. *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

A autora destaca que Ruy Guerra considera o seu filme como um trabalho “sobre a significação mítica do massacre, sobre a transformação de um acto tão cruel num acto de alegria e sobre as formas de auto-representação do povo comprometido no processo revolucionário”. Assim, segundo o ponto de vista do diretor, o filme não visaria estabilizar a memória do massacre, mas:

buscar os signos de uma historicidade impensável - a conversão de um acto brutal no júbilo da celebração -, de fazer aparecer os frágeis traços da memória, de entrever a inefável imagem da vontade viva do povo; trata-se também de identificar os gestos particulares, presentes na singularidade da imagem, no quadro de um modelo de representação histórico e, simultaneamente, trans-histórico. (...) Imagens atravessadas por um conflito entre temporalidades diversas, mas também pelas linhas de separação entre a realidade, o documentário e a ficção⁴¹⁹.

A classificação de “Mueda, Massacre e Memória” como filme de ficção e não documentário, como pretendia Ruy Guerra, é justificada pela reedição, sem a participação do diretor, que resultou em cortes de depoimentos relevantes: um deles, refere-se à parte de uma entrevista realizada por Guerra com o então chefe do posto de Mueda e testemunha ocular do episódio; e o segundo, realizado com Raimundo Pachinuapa, à época governador de Cabo Delgado, substituído por um ator, em obediência a uma “imposição oficial”. De acordo com Schefer⁴²⁰, os cortes provocaram frustração no diretor. Vale ressaltar que os depoimentos retirados eram pautados nas experiências e pontos de vista de figuras emblemáticas que representavam os dois lados do massacre: as autoridades coloniais e a população de Mueda. Os mesmos, objeto de censura, foram considerados como “tribalista, pró-Maconde” e distantes da “concepção governamental de um estado-nação multi-étnico cujo território coincidiria, paradoxalmente, com as fronteiras definidas pelo Estado colonial”.

Retomando a celebração em memória ao Massacre de Mueda realizada em 2000, apesar de Cahen apontar para a apropriação do evento pela Frelimo como um dado mais recente, o filme de Ruy Guerra já revelava essa questão. Na parte final do filme, por exemplo, no mesmo cenário da encenação do massacre, a câmera enquadra um coral formado por integrantes do exército da Frelimo, fardados, provavelmente os mesmos personagens citados por Cahen sobre o evento de 2000. O referido grupo entoia o refrão: “(...) Aceitemos sofrimentos,

⁴¹⁹ Op. cit. p. 266.

⁴²⁰ Idem, p. 274.

mesmo a morte pelo povo. Entreguemos a vida pelo povo para o bem da nação (...).” Ao final da encenação, mais uma exaltação ao grupo político, exclamada por uma mulher sem farda, e respondida pelo público: “A luta continua!”, “Viva a FRELIMO!”.

Assim, as referências à Frelimo na celebração do massacre não foram acrescentadas pioneiramente décadas depois em confluência com o evento político organizado pelo partido, como sugeriu Cahen⁴²¹. De maneira análoga, a evocação ao Massacre de Mueda pela Frelimo em eventos políticos se faz presente ainda na atualidade no intuito de justificar de maneira gloriosa o “início” pela luta armada contra o colonialismo na região. Essa relação entre o Massacre de Mueda, a fundação da Frelimo e o início da guerra contra a dominação colonial pode ser ilustrada pelas alterações realizadas em “Mueda, Massacre e Memória” sem a participação do seu diretor; pelo comício de Nyusi na ocasião do aniversário do Massacre de Mueda; e pela presença de Simoni Nchucha no palanque do evento. Este elo é considerado por Adam como um dos pilares da historiografia nacionalista sobre os acontecimentos de 16 de junho. Na história oficial, o Massacre de Mueda é representado como a base cristalizada da constatação de que o regime colonial nunca cederia o poder de maneira pacífica e, por conseguinte, a justificativa para o povo moçambicano apelar à luta armada para a libertação do país⁴²².

O discurso político pode ser equiparado aqui às características da performance no que se refere à reiteração e à seleção de elementos e informações que a compõe. Como exemplo, a presença de Simoni Nchucha no palanque do comício do então candidato à presidência Filipe Nyusi, na ocasião do aniversário do Massacre de Mueda. A articulação das imagens evocadas pelo discurso, nesse contexto, de maneira equivalente ao que postulou Diana Taylor⁴²³ ao abordar a relação entre performance e política, atuaria na transmissão de uma memória social, extraindo ou transformando imagens culturais comuns de um “arquivo coletivo” de acordo com interesses específicos do presente.

⁴²¹ Op. cit.

⁴²² Op. cit.

⁴²³ Op. cit.

CAPÍTULO 4. OS MAKONDE NA MANU E NA FRELIMO: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E PRODUÇÃO DE ESCULTURAS NA GUERRA DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE

Em decorrência do Massacre de Mueda, o controle e as investigações por parte das autoridades portuguesas sobre as agremiações políticas sediadas no Tanganyika aumentaram expressivamente. Um dos grupos em destaque na documentação colonial produzida a partir de 1960 é a *Mozambique African National Union*-MANU, formada especialmente por integrantes de origem makonde, e inicialmente denominada *Makonde African National Union*-MANU. A primeira parte do presente capítulo se debruça sobre estes documentos que abordam também a formação e atuação da Udenamo e da Frelimo. A história deste último grupo tem sido largamente apresentada e discutida nos estudos sobre a história do nacionalismo em Moçambique produzidos nas últimas décadas. Meu olhar sobre essas agremiações políticas, no entanto, incide sobre o diálogo com temas relevantes para o presente estudo, tais como a participação da população makonde e de Lázaro Nkavandame, liderança makonde em Cabo Delgado e no Tanganyika/Tanzânia, no âmbito da configuração da Manu e da Frelimo, e de artistas makonde na guerrilha organizada pela Frelimo no norte do país. Além disso, focalizo nas tensões entre os três grupos mencionados, pautadas em questões identitárias e sociais.

Esses temas, relevantes na história da participação da população makonde no processo de independência de Moçambique e pouco discutidos na historiografia sobre o nacionalismo do país, foram apresentados, especialmente, nas entrevistas realizadas com os artistas Matias Ntundo e Geraldo Pitamwiu e com o ex-prisioneiro político Simoni Nchucha. Contudo, o protagonismo de Lázaro Nkavandame e a atuação da população makonde nos diferentes grupos políticos são destacados, sobretudo, na vasta documentação organizada pela PIDE. A importância de se compreender a atuação de Nkavandame no Planalto de Mueda, na Frelimo e no governo colonial, incide na lacuna em torno do assunto na historiografia mencionada, mas também, na ambiguidade, complexidade e nas relações conflituosas observadas nos diferentes contextos em que se evidenciava o seu protagonismo.

Conforme destaca Joel Tembe⁴²⁴, a historiografia do nacionalismo moçambicano tem restringido a atuação da Udenamo, Manu e Unami na conjuntura da formação da Frelimo, sem contemplar a história desses grupos, fundados anteriormente. Em relação à Manu, mais especificamente, tanto Tembe quanto Cahen⁴²⁵ chamam a atenção para a recorrência da escrita de uma história a partir de uma via funcional, atrelada, sobretudo, à narrativa nacionalista do Massacre de Mueda. A incompatibilidade histórica combinada com os interesses na propagação dessa construção narrativa é destacada, sobretudo, por Michel Cahen. Na mesma direção desse autor, na documentação estudada, foi possível observar as diversas tensões e entraves entre os grupos políticos e a inexistência de uma fusão pacífica e homogênea entre eles no âmbito da fundação da Frelimo⁴²⁶, como, muitas vezes, é apresentada na historiografia mencionada.

Na primeira parte do capítulo, também abordo o protagonismo de Lázaro Nkavandame no Planalto de Mueda, no contexto da Sociedade Agrícola Algodoeira Voluntária dos Africanos de Moçambique-SAAVM e, posteriormente, na Frelimo. Já na segunda parte, retomo a intersecção entre os temas da política e da arte makonde; desta vez, porém, na conjuntura da luta pela libertação de Moçambique e a partir da valorização da arte makonde no Tanganyika/Tanzânia, abordada no segundo capítulo. Nesse contexto, diversos homens do Planalto de Mueda atuaram como guerrilheiros e escultores em uma dupla colaboração na luta contra o colonialismo português, inicialmente sob a orientação de Lázaro Nkavandame. Para tratar do assunto, utilizo como principais referências as entrevistas realizadas com os artistas que passaram por essa experiência na base militar de Malapende, próxima à base Beira, ambas localizadas em Nangade (Planalto de Mueda). Para finalizar, trato das escolhas pela arte makonde no âmbito do projeto de consolidação de uma nacionalidade moçambicana e, mais especificamente, como símbolo do patrimônio cultural deste país.

⁴²⁴ TEMBE, Joel das Neves. “*Uhuru na Kazi: Recapturing MANU Nationalism through the Archive*”. In: ASSUBUJI, Rui; ISRAEL, Paolo; THOMPSON, Rui (Orgs.). *The Liberation Script in Mozambican History*, 251–78. *Kronos: Southern African Histories*, n. 39, 2013.

⁴²⁵ CAHEN, Michel. “The Mueda case and Political Maconde Ethnicity: some notes on a work in progress”. *Africana Studia*, n. 2, 1999. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, Edição da Fundação Eng. António de Almeida.

⁴²⁶ Embora os escritórios da Udenamo e da Manu tenham sido encerrados em junho de 1962 para a abertura das instalações da Frelimo, as atividades de ambos deram prosseguimento, como veremos mais adiante.

4.1 Os makonde na Manu

Com a finalidade de se fundar oficialmente a Manu enquanto partido voltado para a libertação de Moçambique e não mais da população makonde, foi organizada em março de 1961 uma reunião em Mombaça⁴²⁷. Conforme os relatos de Simoni Nchucha, ex-integrante da “Sociedade dos Africanos de Moçambique” e ex-prisioneiro político, depois do Massacre de Mueda, os integrantes da Manu, já na sua nova configuração, vieram clandestinamente do interior do Tanganyika para distribuir os cartões de filiação no Planalto de Mueda. A perseguição aos membros da Manu, deflagrada a seguir, se configurava pelo acompanhamento, por parte de informantes da PIDE, da fundação, dos propósitos e das atividades deste grupo político no Tanganyika. Na reunião de fundação da Manu em Mombaça, um informante da referida instituição policial mencionou a localização de suas filiais⁴²⁸, assim como os principais objetivos da nova associação, listados a seguir:

- Procurar por todos os meios ao seu dispor a libertação de Moçambique do domínio estrangeiro e colonial;
- Lutar pelo incremento da consciência política dos moçambicanos que vivem no Quênia, Tanganyika e Zanzibar;
- Zelar pelas necessidades económicas, sociais e educativas do nosso povo;
- Esclarecer a opinião pública mundial sobre as condições existentes em Moçambique e levar ao conhecimento de todo o mundo civilizado a realidade da opressão portuguesa em Moçambique;
- Procurar o auxílio dos Estados africanos e de outros países anti-colonialistas na luta pela libertação da nossa pátria;
- Manter as Nações Unidas informadas de todas as violações pelo regime colonial de Moçambique da Declaração dos Direitos do Homem;
- Manter contactos com os outros movimentos liberais e democráticos nas outras colónias portuguesas e no próprio Portugal;
- Auxiliar todos os que são vítimas da opressão portuguesa e procurem refúgio fora de Moçambique.

⁴²⁷ ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 21/04/1961, folha 59.

⁴²⁸ São elas: Voi, Kilipi, Melinde, Changanwe, Ramisi, Gazi, Dar-es-Salaam, Pemba e Zanzibar.

Como destaca Tembe e parte do documento transcrito acima, a Manu, que agregava majoritariamente a população makonde, além de outros grupos do norte, como yao, nyanja e makua⁴²⁹, não reivindicava por formas de nacionalismo étnico ou regional. Em oposição a uma libertação localizada na região makonde de Moçambique, a “nova” Manu tinha a intenção de se firmar como uma agremiação política dos moçambicanos, independente da sua origem, e de lutar pela libertação do país como um todo. O partido defendia a integração das mulheres nas suas atividades, destacava a importância da educação nesse processo e pensava em mudanças sociais e políticas para se conquistar a independência. Embora a Manu fosse formada, sobretudo, por homens, os quais sempre ocupavam os cargos de liderança, como os outros grupos políticos análogos, para Tembe o partido considerava a participação das mulheres fundamental na consolidação da unidade nacional, elemento chave na formação do país pós-colonial.

Em relação à educação no processo de luta pela independência, ela tinha como foco a construção de escolas cujas aulas deveriam ser oferecidas em língua portuguesa. Um projeto, portanto, anterior ao que foi consolidado pela Frelimo neste mesmo contexto. Conforme ressalta Tembe, a educação era considerada como elemento crucial tanto na luta pela independência quanto no desenvolvimento de um projeto nacionalista. De acordo com o autor, uma experiência semelhante de ensino em língua portuguesa, nesta conjuntura política, teve sede em Salisbury (Rodésia do Sul, atual Zimbabwe), sob o comando de Uria Simango, no início da década de 1960⁴³⁰. Simango, no âmbito da sua atuação na Udenamo, estabeleceu a realização de aulas noturnas de português, além de atividades de formação cristã, voltadas para os emigrantes moçambicanos, também visando à independência de Moçambique.

A importância das aulas de/em língua portuguesa no referido contexto é ilustrada pelo pedido de apoio do líder da Manu, Tangazi Makalika, junto ao Consulado de Portugal, relatado a seguir:

⁴²⁹ Ressalto que Nchucha, como mencionado no capítulo anterior, também se referiu apenas a populações do norte de Moçambique enquanto participantes da “Sociedade dos Africanos de Moçambique” que também tinha como projeto a libertação de todo o país e não apenas do território makonde.

⁴³⁰ Op. Cit.

(...) Tangazi apresentou-se no Consulado de Portugal em Dar-es-Salaam, com o pretexto de apresentar cumprimentos ao novo Cônsul e declarou que ele e os dois dirigentes que se encontram em Tanga desejariam fazer uma petição às autoridades portuguesas no sentido de o Governo Português subsidiar uma escola ou um professor de língua portuguesa em Tanga (esta escola como é do conhecimento de V. Exa., foi efectivamente subsidiada pelo Governo português). Afigura-se, porém, ao Consulado que apesar destes indivíduos terem já conseguido levar a efeito uma certa deterioração no espírito das populações do Norte da província de Moçambique, o nível dos dirigentes é bastante baixo - é raro o que sabe inglês ou swahili poucos o escrevem - e que a actividade da maioria dos mesmos é motivada pelo desejo de obter dinheiro proveniente das cotas dos membros das associações, parecendo que o aspecto político, que a mesma por vezes toma, é resultante de directivas provenientes de Zanzibar⁴³¹.

A partir da reunião de Mombaça, referida anteriormente, e da “conferência de imprensa”, na qual a Manu apresentou a comissão responsável pela redação de um projeto de constituição do partido, a associação passou a representar para as autoridades portuguesas a possibilidade da unificação das associações do Tanganyika em uma direção “nacionalista”⁴³². A preocupação da PIDE pode ser observada também no controle das ações da Manu motivado pelo acesso às suas estratégias expostas na reunião de Mombaça. Um dos perigos da atuação do referido grupo político, na percepção das autoridades coloniais, consistia no seu alastramento no Quênia, onde supostamente seria mais fácil registrar a associação do que no Tanganyika. O foco da preocupação da PIDE incidia, especificamente, na participação política da população makonde residente naquele país, supostamente sob a liderança de um cunhado de Vanomba; na ampliação de sua visibilidade internacional; e nas futuras ações a partir do apoio dos líderes africanos de diferentes localidades.

Diante da atuação da Manu no Tanganyika e das possíveis relações políticas internacionais, a PIDE passou a considerar urgente a criação de um órgão que exercesse uma ação de “proteção”, isto é, de controle da população makonde no Tanganyika e o envio de informantes que conquistassem a confiança do referido grupo para investigar sobre o seu regresso a Moçambique⁴³³. Essas medidas seriam de suma importância, tendo em vista a possibilidade concreta de os makonde atravessarem o Rovuma em direção a Moçambique “de armas na mão”.

⁴³¹ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 430-437. Enviado de Lisboa e assinado em 3 de setembro de 1963.

⁴³² Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 21/04/1961, folha 58.

⁴³³ Cota: ANTT/AOS/13779, D-N 1-2-2, 23/05/1961, folha 114.

A ameaça, exposta em tom alarmante em documento da PIDE⁴³⁴, dialoga com aquelas divulgadas pela instituição sobre a possível influência dos *mau-mau* entre os makonde do Tanganyika, mencionada no capítulo anterior. Portanto, a iminência de um retorno a Moçambique da população makonde armada, na perspectiva das autoridades portuguesas, durou aproximadamente uma década, até a sua concretização com o início da luta armada no norte de Moçambique em 1964.

4.1.1 Tensões entre e nos grupos políticos

Atentos a uma possível fusão de diferentes associações do norte de Moçambique acolhidas pela Manu, as autoridades coloniais constantemente chamavam a atenção para a relação e as tensões entre esse grupo com os demais, também instalados no Tanganyika, a exemplo da Udenamo e, posteriormente, da Frelimo. Segundo registro da PIDE⁴³⁵, em dezembro de 1961, havia 261 filiados com cartões comprados da Udenamo em Dar es Salaam, 406 em Morogoro e 2.904 em Tanga, cidade na qual em menos de um ano os comícios da Udenamo encontravam-se esvaziados. A baixa adesão de filiados nas duas primeiras cidades é explicada no referido documento como resultado da dificuldade da Udenamo em “exercer uma influência mais directa sobre a população makonde, mas também devido à existência da *Mozambique African National Union*-MANU e da União Nacional Africana de Moçambique-UNAMI. Esta última associação é definida neste documento como um “segundo polo de atracção para os macondes, dadas as características tribalistas” e resistente à fusão com a União Democrática Nacional de Moçambique-UDENAMO.

De acordo com documento da PIDE, depois do fechamento do Consulado de Portugal em dezembro de 1961, a Manu passou a se considerar a única representante da população makonde emigrada no Tanganyika. Entretanto, ao final daquele mesmo mês, a Manu e a Udenamo teriam acordado em dividir entre si as ações de confronto ao poder colonial português no ano de 1962: “a ‘Manu’ desencadearia actos só no território dos macondes, até Nampula; a ‘Udenamo’ tomaria a seu cargo o Niassa e Tete, até à Beira”⁴³⁶.

⁴³⁴ Idem.

⁴³⁵ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, folha 38. Documento de 26/01/1962

⁴³⁶ Cota PIDE-D-A 003 296363, folhas 104, 105.

Embora naquela altura houvesse aproximadamente 30.000 makondes em exílio no Tanganyika e muitos deles inseridos na Manu, tanto o presidente Mateus Mole quanto o secretário geral administrativo L. M. Milingo, supostamente indicados pela Tanu, eram makondes do Tanganyika. A falta de representatividade dos exilados nos cargos mais altos da estrutura política da Manu apresentava-se como reflexo da imagem dos makonde do sul do Rovuma: estes seriam homens despreparados para ocupá-los por serem considerados mais rurais e menos estudados.

Segundo documento da PIDE referente ao “Movimento de Emancipação de Moçambique”⁴³⁷, os makonde de Moçambique nunca reconheceram os líderes da Manu, vistos como estrangeiros, e também por não se esquecerem dos “desígnios anexionistas do Tanganyika sobre os territórios situados entre os rios Lúrio e Rovuma”. A Manu é definida nesse documento como “um agrupamento de macondes, africanos primitivos penetrados de fortes sentimentos de tribalismo, que sempre resistiram às direções de ‘estrangeiros’ escolhidas pela Tanu e pela Kanu - ‘Kenya African National Union’”. De acordo com o mesmo registro, a acusação de tribalismo dos makonde por parte da Udenamo adiou a fusão dos dois grupos em 1962.

As qualificações de tribalismo e primitivismo expostos no documento, motivados, dentre outros aspectos, pela baixa taxa de escolaridade da população makonde e por sua dificuldade com línguas estrangeiras, também revelariam um suposto despreparo deste grupo para assumir a liderança de um movimento nacionalista mais amplo, conforme expõe o trecho transcrito a seguir:

(...) A maioria dos macondes mantém uma atitude de desinteresse por actividades políticas, embora a tendência seja para se agregarem na “Mozambique African Association”. Apesar dos esforços desenvolvidos, não tem sido possível ao Consulado conhecer as actividades da Manu em Dar-es-Salaam. Parecia, no entanto, que nada de positivo terá feito. O Director Geral dos Registos afirmou não ter havido qualquer nova tentativa para o registo da designação MANU. Porém, pelo menos no meio indígena português de Dar-es-Salaam, a MANU estaria a fazer uma certa impressão, de tal maneira que o próprio Tangazi Makalika teria anunciado o encerramento da “Mozambique African Association-Sociedade dos Africanos de Moçambique”. Tangazi e outros membros desta associação encontrar-se-iam bastante desmoralizados com a prisão de Faustino Vanomba e Chibiliti Divani e insistiriam em que a sua organização nada tem a ver com os movimentos nacionalistas. A verdade, porém, é que a ‘Sociedade dos Africanos de Moçambique’ seria apenas uma frente para encobrir as verdadeiras intenções subversivas destes dirigentes.

⁴³⁷ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 430-437. Enviado de Lisboa e assinado em 3 de setembro de 1963.

Por outro lado, a PIDE destacava a atuação e a popularidade do líder da Udenamo, Adelino Gwambe⁴³⁸. Em 26 de abril de 1962, Gwambe teria chegado a Dar es Salaam com o intuito de participar no mês seguinte do inquérito que o “Comitê das Nações Unidas para as Colônias Portuguesas” realizava em vários Estados Africanos⁴³⁹. Segundo informação dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações-SCCIM⁴⁴⁰, Gwambe foi recebido no aeroporto por aproximadamente 600 pessoas, principalmente integrantes da Tanu, que gritavam em kiswahili e em inglês: “*Freedom and Gwambe*”, “*Freedom for Mozambique*” e “*Freedom and the formation of a Liberation Army to Free Mozambique*”.⁴⁴¹

Na véspera da fundação oficial da Frelimo, a Udenamo realizou no dia 1º de maio, em Dar es Salaam, um comício no qual Gwambe declarou que chegara ao Tanganyika acompanhado de uma pessoa que seria responsável pelo recrutamento de voluntários para um “exército de libertação”⁴⁴². De acordo com o mesmo documento⁴⁴³, na semana do comício chegava a Dar es Salaam um grande número de africanos recrutados pela Tanu em Morogoso e nas cidades do litoral do Tanganyika. A esse grupo somavam-se pessoas vindas de Pemba e do Zanzibar. Em Dar es Salaam, os recrutados representariam as ações da Udenamo na luta pela independência de Moçambique frente ao Comitê das Nações Unidas.

4.1.2 Fusão entre os grupos políticos

Com a libertação do Tanganyika liderada pela Tanu, em 1962, a atuação dos grupos políticos organizados em torno das independências de Moçambique passou a ter ainda mais o apoio desta agremiação política. No primeiro semestre de 1962, uma reunião convocada pelos

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ O comitê das Nações Unidas, formado por sete membros, tinha como objetivo conversar com refugiados das colônias portuguesas por um período de um mês e conhecer mais as condições políticas e sociais dessas localidades sobre as quais Portugal recusava-se a informar. Assim, o comitê saiu de Nova York no dia 6 de maio e seguiu para as seguintes cidades: Casablanca, Cairo, Dar es Salaam, Nairóbi, Usumbura, Leopoldville, Lagos, Accra, Conacry e Dakar.

⁴⁴⁰ Cota: SCCIM/A/13/94, n. 730, folha 11. Recebido em 26/5/62.

⁴⁴¹ “Liberdade e Gwambe”, “Liberdade para Moçambique” e “Liberdade e a formação de um exército de libertação de Moçambique” (tradução livre).

⁴⁴² Cota: SCCIM/A/13/94, n. 730, folha 12.

⁴⁴³ Idem, folhas 12-13.

dirigentes da Manu em conjunto com os dirigentes da Udenamo “falhou em realizar a união dos dois partidos”. De acordo com documento da SCCIM:

(...) Em data que se ignora mas que foi assinalada como ‘Africa Day’, o Primeiro Ministro do Tanganyika, Kawawa, pronunciou um discurso advogando a união da Manu e da Udenamo e a necessidade de um partido único para Moçambique, pois o Governo do Tanganyika não podia tolerar a existência de dois partidos rivais. Caso não fosse possível conseguir aquela união, o Governo tomaria então as medidas necessárias e faria eleger um tanganicano para a presidência do partido único desejado. Kawawa terminou afirmando que o Governo do Tanganyika agiria contra Portugal antes do fim do ano de 1962⁴⁴⁴.

De fato, até 1962, apesar das divergências entre a Manu e a Udenamo, ambos participavam dos mesmos eventos internacionais voltados para a discussão das independências das colônias africanas. Parte dos integrantes dos grupos políticos envolvidos nas tentativas de negociação com as autoridades coloniais em Mueda, em junho de 1960, manteve suas atividades políticas fora do país. Segundo documento enviado ao diretor da PIDE, Modesta Yosuf e Faustino Vanomba foram identificados pela Embaixada de Portugal em Addis-Abeba em novembro de 1962⁴⁴⁵. Junto com eles foram reconhecidos também os dirigentes da Manu, Mateus Mole e Malinga Milinga, o líder da Udenamo, Adelino Gwambe, dentre outros 125 moçambicanos chegados na Etiópia no mesmo período. Sobre a presença expressiva de moçambicanos no país, o autor do documento especifica que Mateus Mole, Malinga Milinga, José Baltasar Changonga e Rómulo Gwambo participaram do *Pan-African Freedom Movement of East, Central and South Africa-PAFMECSA*, em fevereiro de 1962, na sessão intitulada *Mozambique Freedom*⁴⁴⁶. Na ocasião do evento, Jaime Sigauke, que viria a ser o representante da Frelimo em Lusaka (Zâmbia)⁴⁴⁷, teria fornecido à imprensa local informações sobre Moçambique e o treino de guerrilheiros moçambicanos em território etíope.

A orientação da população makonde no engajamento junto à Manu em detrimento da Udenamo é ilustrada com a sua baixa adesão junto a este último grupo político. A desconfiança e os atritos dos makonde em relação à Udenamo são destacados na documentação colonial.

⁴⁴⁴ Cota: ANTT/SCCIM/A/13/94, n. 730, folha 14.

⁴⁴⁵ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 1979/62, NT 3202, folha 7.

⁴⁴⁶ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, NT 3029, folha 22.

⁴⁴⁷ Jaime Sigauke foi assassinado em julho de 1966.

Como exemplo, a descrição feita por um informante da PIDE⁴⁴⁸ sobre um comício da Udenamo em Dar es Salaam liderado por Uria Simango⁴⁴⁹ na ocasião do aniversário do Massacre de Mueda, em 16 de junho de 1962. O discurso teve como um dos assuntos centrais a morte dos apoiadores da independência de Moçambique e Angola e clamava pela guerra contra o regime colonial português. Essa guerra, na visão de Simango, poderia ter a colaboração dos países africanos independentes ou dos comunistas e teria como meta a eliminação de todos os portugueses de Moçambique. O comício prosseguiu com o discurso de Constâncio Diomba, que mencionou a promessa dos russos na preparação dos combatentes nas guerrilhas. Conforme a descrição apresentada pelo informante da PIDE, Diomba não conseguiu continuar seu discurso porque um grupo de makondes capitaneados por Musimwamba “começou a injuriar o orador e provocando tal desordem que se verificou a intervenção da polícia, a qual mandou dispersar o comício”⁴⁵⁰.

O descontentamento da população makonde em um comício realizado no dia 16 de junho, “com o fim de comemorar” o Massacre de Mueda, pode ser visto como reflexo do uso político da data de aniversário do episódio. No entanto, ele representa especialmente a oposição constante de parte da população makonde em relação às organizações políticas que reivindicavam a independência de Moçambique, especialmente aquelas pelas quais não se sentiam representados. Esse comício, organizado pela Udenamo, realizou-se aproximadamente dez dias antes da fundação oficial da Frente de Libertação de Moçambique. A documentação colonial revela que a Frelimo no processo de instituição confrontava-se com uma importante resistência de parte dos integrantes da Manu e da Udenamo e suas lideranças.

O tema da oposição da população makonde diante das organizações políticas fundadas no Tanganyika está presente na documentação produzida pela PIDE entre 1962 e 1963. Nela se expõe a baixa adesão dos makonde junto à Udenamo e à Frelimo em Dar es Salaam e em Tanga, cidade com grande parcela de trabalhadores das plantações de sisal e onde a Udenamo tinha atuação relevante. Na cidade de Lindi, também com uma população makonde considerável, a situação era semelhante. De acordo com o documento da PIDE, os comícios políticos

⁴⁴⁸ Cota: ANTT/PIDE, SC, SR, 1979/62, NT 3202, Processo 1979/62 SR, folhas 9-12.

⁴⁴⁹ Neste documento, Simango é identificado também como Reverendo Willis Simango, um pastor protestante que teria fugido de Salisbury para Dar es Salaam via Chipoka, no lago Niassa, em abril de 1962 (folha 9).

⁴⁵⁰ Idem.

eram boicotados abertamente por moçambicanos, principalmente de origem makonde, levando o governo do Tanganyika e os dirigentes da Frelimo ao desespero⁴⁵¹. Conforme aponta o referido documento, o chefe da Udenamo no Tanga, Tangazi Makalika, teria pedido a uma pessoa para não comentar em Dar es Salaam sobre “o reduzido número de macondes que acorreram a um comício por ele convocado”⁴⁵².

A fim de evidenciar a tensão entre os makonde e as organizações políticas engajadas na luta pela independência de Moçambique, o documento cita a fala de Pedro Mabunda⁴⁵³ no âmbito de uma reunião convocada por Makalika:

Tu Tangazi estás a estragar os nomes dos macondes quando andas a dizer que queres a independência de Moçambique, mas ao mesmo tempo estás a vender os macondes aos russos e aos americanos. O que queres tu afinal? (...) Como é que tu podes falar sobre o que se passa hoje em Moçambique quando dizes que deixaste a tua terra em 1932. Se tu fosses um verdadeiro nacionalista não estarias a estragar o nome de Portugal pois tu bem sabes que em Moçambique nós somos mais civilizados do que no Tanganica é porque somos portugueses.

O documento também se refere a falas de pessoas identificadas como makonde que seguem no mesmo sentido. Em uma delas, Tomas Panyenji, da missão de Imbuho em Cabo Delgado, afirma: “a gente em Moçambique tem mais liberdade do que no Tanganyika”. Conforme o registro, Panyenji declarou que a população makonde não apoiava os movimentos nacionalistas originados no exterior e insistiu para que os mesmos regressassem às suas terras em Moçambique. Às vozes dissonantes de Panyenji e Mabunda, somariam-se outras⁴⁵⁴ que falavam, em Dar es Salaam, sobre o novo administrador de Mueda em tom elogioso e afirmavam que a população makonde não estava interessada em política. Conforme o autor do documento, o motivo do exílio da população makonde para o Tanganyika incidia na busca por

⁴⁵¹ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, folha 22. Documento de 20 de agosto de 1962 com as últimas informações recebidas do Tanganyika através de Salisbury sobre as reuniões preparatórias para a abertura oficial dos escritórios da Frelimo.

⁴⁵² O mesmo documento expõe que além de um suposto “desapontamento pela inutilidade da acção prometida”, portanto a independência de Moçambique, havia protestos contra Eduardo Mondlane, possivelmente por ser casado com uma branca. Folha 22.

⁴⁵³ Mabunda é descrito neste documento como um moçambicano, residente em Lindi, ex-integrante da “Mozambique African Association”.

⁴⁵⁴ Segundo o documento, esses seriam provavelmente de Mueda.

melhores condições de vida e suas principais queixas contra o governo português, aparentemente, eram as dificuldades de abrirem as suas próprias lojas e a ausência de escolas.

As reações contrárias às reivindicações pela libertação de Moçambique por parte da população makonde provavelmente convergem com a crítica de parte desta população às lideranças políticas quanto à opção pela luta armada e à manipulação dos makonde para atingir suas intenções, colocando em risco, especialmente, a vida de pessoas da referida população. Sobre esta manipulação apontada pelas fontes orais e documentais, vale ressaltar que Tangazi Makalika passou a fazer parte da Udenamo logo após a sua fundação e conseguiu vender muitos cartões da associação aos makondes residentes em Tanga. De acordo com documento da PIDE, Makalika falseava uma suposta adesão dos integrantes da Associação dos Africanos de Moçambique na ocasião da venda dos cartões de filiação⁴⁵⁵. Assim, Makalika costumava informar aos possíveis compradores que a associação, dirigida por Kibiriti Diwani e Faustino Vanomba, então presos em Lourenço Marques em decorrência do episódio de Mueda, tinha sido dissolvida e seus membros integrados à recém fundada Udenamo.

Adelino Gwambe, fundador da Udenamo em Harare com o apoio do governo do Zimbábue, ilustra a resistência à dissolução da agremiação que presidia. Gwambe foi preso em Dar es Salaam um dia após a fundação da Frelimo sob acusação de ter disposto dos bens da Udenamo e de ter destruído documentos do partido. Além disso, teria sido impedido de ser posto em liberdade mediante fiança para evitar que saísse do país. Após sua libertação, o autor do documento afirma que Gwambe foi vítima de uma “tentativa de assassinato por parte de alguns indivíduos não macondes (...)”⁴⁵⁶. Como resultado da tensão entre a Frelimo e a Udenamo, em 28 julho de 1962, a polícia de Dar es Salaam supostamente confiscou os bens pertencentes à Udenamo e prendeu dois membros da organização, Constantino Diomba e Absalom Bahule. O esforço do governo do Tanganyika em eliminar a Udenamo confluía com o crescente desinteresse da sua população na adesão dos grupos nacionalistas. Em julho de 1962, a Udenamo teria 213 membros registrados e a Manu 162, sendo que a maior parte de seus filiados não pagava a cota mensal⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 26/01/1962, folha 38.

⁴⁵⁶ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 26/01/1962, folhas 48 e 49.

⁴⁵⁷ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR 2370/60 NT 3029, folha 22.

Alguns integrantes da Udenamo, descontentes com a sua direção, acusaram Gwambe, junto ao Comitê dos Sete das Nações Unidas⁴⁵⁸, de colaborar com o regime português e de receber dinheiro do governo de Portugal e não do Gana e de outros países africanos, como era divulgado dentro da agremiação. Outra acusação feita na ocasião, e dirigida a Gwambe, foi a entrega para a PIDE das fotografias de todos os integrantes da Udenamo⁴⁵⁹.

As acusações feitas às Nações Unidas também foram, supostamente, um reflexo do descontentamento provocado pela demora da obtenção das bolsas de estudo e de um aproveitamento dos fundos do partido, motes de uma manifestação de quase todos os membros da Udenamo que pediam a expulsão de Gwambe, Maleyeye e Tangazi Makalika⁴⁶⁰. Motivos similares de oposição em relação aos líderes da Udenamo foram constatados, contudo, também pela população makonde junto à Frelimo aproximadamente um ano depois⁴⁶¹. A “continuação da animosidade dos macondes para com a Frelimo” é apontada por documento da PIDE como resultado de um suposto desvio de fundos da sede do partido em Lindi arrecadado com a venda de cartões da Frelimo. O caso foi entregue à Polícia em Lindi e teve como efeito a recusa da população makonde local a comprar mais cartões e a participar das reuniões organizadas pela Frelimo⁴⁶². Além disso, em junho de 1963 havia entre 63 e 78 makondes em Lindi a espera de bolsas de estudos, dentre os quais 24 recém-chegados de Moçambique⁴⁶³.

No entanto, o principal motivo da contestação da população makonde em relação à Frelimo, demonstrada em diversos documentos produzidos e reunidos pela PIDE, pautava-se na sua falta de representatividade nos postos de direção. Muitos chegavam a pedir pelo regresso de Adelino Gwambe e de Mateus Mole, quer como dirigentes da Frelimo, quer como

⁴⁵⁸ A data da realização das acusações não é identificada, provavelmente entre junho e julho de 1962, período que aparece no título do documento Udenamo e Manu: Junho e Julho de 1962.

⁴⁵⁹ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR 2370/60 NT 3029, folha 22.

⁴⁶⁰ Cota: ANTT/PIDE/DGS, SC, SR 2370/60 NT 3029, folha 22.

⁴⁶¹ Enviado à Presidência do Conselho, Ministérios da Defesa Nacional e do Ultramar em 19/03/1963. Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 438-439.

⁴⁶² Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 375.

⁴⁶³ Enviado à Presidência do Conselho, Ministérios da Defesa Nacional e do Ultramar em 19/03/1963. Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 438-439.

fundadores de um novo partido⁴⁶⁴. A oposição dos makondes e dos makuas em relação à Frelimo impulsionou Mateus Mole a tentar fundar um partido voltado a esses grupos, denominado *Mozambique African Democratic Party*. Mole afirmava que os makondes deviam formar o seu próprio partido político no intuito de lutar pela independência da região entre o Lúrio e o Rovuma⁴⁶⁵.

Esses fatos elucidam a realização e os discursos da reunião da Frelimo em Lindi em 13 de setembro de 1963, liderada por Eduardo Mondlane e Uria Simango, com a participação de Lázaro Nkavandame⁴⁶⁶. Mondlane que se apresentou como “o vosso presidente” e iniciou seu discurso evocando “uma união verdadeira” entre os moçambicanos para que fosse possível a independência, seguiu a mesma tônica da recomendação da compra dos cartões da Frelimo:

Façamos serviço para libertarmos os Moçambicanos, visto que estão à nossa espera, sabendo que este ano de 1963 terão a sua independência, e se um Moçambicano não tiver cartão da Frelimo, não se faz nada. Todo o membro deve possuir um cartão, e esse cartão é a maior arma na luta pela independência”. Uria Simango, em seu discurso, também deu destaque ao mesmo apelo: “Meus irmãos Moçambicanos, se realmente querem a independência mostrem os cartões de sócios. Quantos membros temos aqui em Lindi? Eu vi 30 cartões e são somente estes os membros da Frelimo em Lindi. É uma vergonha encontrarem-se em todo o Lindi somente 45 membros, portanto peço-vos que se unam o mais depressa possível, que a Independência está perto.

A prática de venda de cartões dos grupos políticos era uma das principais fontes de renda para o financiamento das suas atividades. Os integrantes da Frelimo, responsáveis pela venda, muitos deles vindos da Manu, passaram a ser o alvo das perseguições realizadas pela PIDE no Planalto de Mueda, a exemplo do processo mencionado no capítulo anterior que envolveu Mamuque, Mangoma, Capembe e Chilave. Especialmente entre 1963 e 1974, com o

⁴⁶⁴ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 438-439.

⁴⁶⁵ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 375.

⁴⁶⁶ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 285-287.

apoio do quartel de Mueda⁴⁶⁷, diversos colaboradores da luta pela libertação de Moçambique foram presos e torturados⁴⁶⁸.

Ainda sobre o discurso, Mondlane também abordou a disponibilização das bolsas de estudo em cinco países e afirmou que a Frelimo iria “mandar moçambicanos tirar cursos de altos graus como: (...) dirigir o governo, estudos militares, agricultura moderna, jornalistas, anunciadores nas emissoras, etc...”. A premissa da educação como arma para combater o colonialismo e como prerrogativa para ocupar cargos de liderança é ilustrada neste trecho da sua fala: “Agradeço que mandem os vossos filhos para as escolas do Tanganica, pois se forem educados poderão vir a ser os futuros governantes de Moçambique”.

No mesmo período, estavam latentes também as divergências entre os integrantes e as lideranças da Manu, o que dificultava a sua dissolução e a integração à Frente de Libertação de Moçambique. Parte dos membros da Manu acusava Mateus Mole e Malinga Milinga⁴⁶⁹, presidente e secretário geral, respectivamente, de serem estrangeiros em Moçambique e, portanto, impossibilitados de ocupar cargos de destaque. De acordo com documento da PIDE, o entrave “revelou-se publicamente com a formação de um Comité presidido pelo Lucas Mchusa, de Zanzibar” com a finalidade de manter a Manu independente da Frelimo⁴⁷⁰. Apesar da pressão exercida pelos membros dos referidos grupos políticos para a saída de Mole e Milinga, assim como de Gwambe, as três lideranças deram continuidade às atividades políticas e participaram da conferência dos *Freedom Fighters* em Accra, realizada na primeira quinzena de junho de 1962⁴⁷¹. No mês seguinte, no Cairo, Mole e Gwambe assinaram um comunicado

⁴⁶⁷ A Fortaleza de São João Baptista do Ibo, localizada na ilha de mesmo nome, também em Cabo Delgado, correspondia a um dos principais locais de encarceramento e tortura de presos políticos. Em documento da PIDE de 1967, relata-se que as prisões da fortaleza estavam superlotadas, sem lugares disponíveis e “havendo necessidade premente de evacuar 800 detidos que têm os processos prontos”. De acordo com o mesmo documento, nas diversas administrações do distrito encontravam-se “centenas de autóctones implicados em actividades subversivas”, que aguardavam lugar na Fortaleza. Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 393-397.

⁴⁶⁸ IGLÉSIAS, Olga. “Resistência e Clandestinidade”. In: *Africanologia*: Revista Lusófona de Estudos Africanos, n. 1, Lisboa, 2008.

⁴⁶⁹ Também identificados em documentos da PIDE como Matthew Mmole e Mallinga Millenga, naturais do Tanganyika e do Quênia, respectivamente.

⁴⁷⁰ Cota: ANTT/PIDE, SC, SR, 1979/62, NT 3202, folha 10.

⁴⁷¹ Segundo o mesmo documento, os três regressaram ao Tanganyika no dia 13 de junho de 1962.

conjunto que acusava a Frelimo de “instrumento dos imperialistas” e advogava a “restauração dos antigos partidos”⁴⁷².

Após a fundação oficial da Frelimo, em 1962, continuaram as desavenças com a Manu e com a população makonde que não integrava essas agremiações. A partir do depoimento de um informante da PIDE (João Namimba), realizado em 28 de janeiro de 1963⁴⁷³, é possível perceber uma organização entre os makonde independente da Frelimo e da Manu. Assim como em grande parte dos documentos da PIDE consultados, ele se refere aos makonde como um importante grupo organizado na arena de atuação e de interesses políticos correlatos aos da Frelimo e da Manu. Essa aparente autonomia dos makonde, no entanto, é colocada em cheque a partir da liderança de Eduardo Mondlane e suas articulações com Julius Nyerere.

Os entraves na formação da Frelimo

No início de 1963, de acordo com o depoimento, Nyerere aguardava a chegada de Mondlane dos Estados Unidos para resolver os embates entre a Manu e a Frelimo⁴⁷⁴. Conforme as declarações de um informante da PIDE, esses eram baseados, sobretudo, nas estratégias políticas para a conquista da independência de Moçambique. Segundo o referido informante, enquanto a Frelimo planejava fazer a guerra, a Manu queria pedir a independência “por bem”, diferença que teria levado à expulsão de alguns integrantes do segundo grupo para o Cairo, por parte da Frelimo, com a finalidade de impedir a negociação com o governo português. As divergências entre a Manu e a Frelimo tinham como uma das consequências o adiamento da entrega de um campo de treinamento dos makonde por parte do governo do Tanganyika.

A divergência quanto aos meios para se conquistar a independência, contudo, já era observada antes entre a Manu e a Udenamo, como ressalta Tembe. Conforme o autor, a Manu apoiava uma luta não violenta enquanto Gwambe, então presidente da Udenamo, defendia a luta armada contra o colonialismo português. Em 1962, na véspera da comemoração do Mas-

⁴⁷² Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 105.

⁴⁷³ Cota: ANTT/PIDE, SC, SR, 1979/62, NT 3202, Processo 1979/62 SR, folhas 2-4.

⁴⁷⁴ A Udenamo não é mencionada neste depoimento.

sacre de Mueda e da fundação da Frelimo, Bunuwasi, marido de Modesta Yusufu⁴⁷⁵, comunicou em uma reunião da Udenamo que se encontravam no Ghana aproximadamente 264 homens “devidamente treinados com que [sic] se poderia contar para iniciarem acção em Moçambique” em agosto ou dezembro do mesmo ano⁴⁷⁶.

No entanto, após a independência do Tanganyika, Nyerere se manifestou contrário às atuações da Manu e da Udenamo, alegando “a falta de orientadores experimentados naqueles partidos” e revelando o seu desejo de acompanhar a formação de “um novo partido bem organizado, ao qual daria todo o seu apoio”⁴⁷⁷. No contexto do entrave do apoio de Nyerere aos diferentes grupos políticos abrigados no Tanganyika, Eduardo Mondlane retornou de Nova York em junho de 1962 e orientou os trabalhos do Primeiro Congresso da Frente de Libertação de Moçambique. Um mês depois, a fundação da Frelimo foi divulgada internacionalmente no contexto da Conferência *Freedom Fighters* realizada em Accra (Ghana). No mesmo mês, Mole e Gwambe participaram no Cairo de um encontro no qual manifestaram o desacordo com a fusão dos grupos que lideravam, assim como com a escolha dos membros diretivos da “Nova Frente”: primeiro, o triunvirato Eduardo Mondlane, Marcelino dos Santos e Leo Milas, e pouco tempo depois Uria Simango no lugar deste último, de origem estadunidense⁴⁷⁸.

Mole e Gwambe atribuíam à Frelimo a “intromissão e ascensão de estrangeiros aos postos de comando com a completa preterição e afastamento dos ‘velhos’ dirigentes dos ‘antigos partidos’”⁴⁷⁹. Ambos, na ocasião, assinaram um documento no qual acusavam a Frelimo de instrumento dos imperialistas e advogavam a restauração da Manu e da Udenamo⁴⁸⁰. Mateus Mole, após ser expulso da Frelimo, conseguiu rearticular parte dos grupos makonde e makua, também descontente com a criação deste grupo político, e reerguer a Manu com o apoio de Lucas Fernandes, uma antiga liderança desta agremiação que pedira para se desfiliar

⁴⁷⁵ Integrante da “Sociedade dos Africanos de Moçambique”, presente nas negociações na administração de Mueda em 1960, como mencionado em capítulo anterior.

⁴⁷⁶ Cota: ANTT/PIDE, SC, SR, 1979/62, NT 3202, folha 11.

⁴⁷⁷ Op. cit.

⁴⁷⁸ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 106.

⁴⁷⁹ Op. cit.

⁴⁸⁰ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 106, 107.

da Frelimo. As divergências entre as lideranças das agremiações políticas e a possível ameaça à Frelimo com a atuação da Manu tiveram como consequência a ordem de prisão de membros da Manu pelas autoridades do Tanganyika.

A informação de que o governo do Tanganyika estava prendendo pessoas que se opunham à Frelimo podia ser confirmada por fontes diversas⁴⁸¹. Em 1963, Tiago Mula, como já mencionado, liderança da Manu, e seus dois filhos, Cristovão Tiago e João Tiago, foram detidos sob o pretexto de atuarem como agentes da PIDE. Cristovão Tiago fez parte do Primeiro Grupo da Frelimo que esteve em treino militar da Argélia (janeiro a julho de 1963) e, depois, a partir das orientações do pai, teria passado a integrar a Manu. Na descrição da sua prisão, o documento revela o perfil de parte das pessoas detidas pelo governo do Tanganyika em acordo com os dirigentes da Frelimo: membros da Manu ex-integrantes da Frelimo e dela divergentes.

Em 1964, a PIDE⁴⁸² classificava a Manu como um grupo “essencialmente makonde” que realizava ataques contra as tropas portuguesas no norte de Moçambique com o objetivo de se sobrepôr à Frelimo e conquistar o título de partido político. A resposta da Frelimo foi introduzir grupos armados e organizados na mesma região sob o comando de Lázaro Nkavandame. Sua liderança seria justificada pelo prestígio e “pelas inúmeras ligações” que ele tinha entre as populações makonde do Planalto de Mueda, como veremos mais adiante. Sobre o protagonismo e a representação de Nkavandame nas bases militares da Frelimo na província de Cabo Delgado, a PIDE, em 1967, relata:

Ainda há pouco tempo o Lázaro Cavandame, segundo depoimentos de prisioneiros, esteve de visita a várias “bases” no norte deste Distrito, demorando-se na “Base Principal” denominada “Moçambique”, onde ditou ordens, resolveu “milandos”⁴⁸³ e encorajou os “combatentes” com a sua presença. A sua ida ali, deve ter tido como finalidade reagrupar “comandos” e incentivar ações violentas, baseadas em novas táticas, como se depreende dos últimos acontecimentos. Através de vários documentos apreendidos ao inimigo, verifica-se que a organização militar e política da Frelimo está bem escalonada neste Distrito e que por mais vezes que tenha sofrido, acaba sempre por se recompor, mudando as suas “bases” quando interceptadas

⁴⁸¹ Cota: ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60, folha 4.

⁴⁸² Cota: ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60, folha 111.

⁴⁸³ Palavra utilizada em Moçambique, originária de língua local, para se referir a desavença, litígio, problema etc.

pelas nossas forças e que regra geral nunca são surpreendidas pois o seu sistema de alerta é perfeito e por conseguinte as suas baixas acabam por ser diminutas⁴⁸⁴.

A liderança de Nkavandame no Planalto de Mueda, no entanto, remonta a, pelo menos, 10 anos antes da visita às bases militares, mencionada nesse documento. Em 1957, Nkavandame⁴⁸⁵, então com 53 anos, foi responsável pela criação da Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique (SAAVM), que provocou um impacto social e político considerável em Mueda, como veremos a seguir.

4.2 O protagonismo de Nkavandame

A SAAVM⁴⁸⁶, também conhecida sob a denominação de *Ligwilanilu*, em shi-makonde, “compreendermo-nos todos”, era comandada por camponeses ricos, professores das missões e comerciantes do Planalto de Mueda sob a liderança de Nkavandame. O seu funcionamento provocou uma grande inquietação ao governo colonial da região e teve como consequência medidas repressivas aplicadas, especialmente, em 1959⁴⁸⁷. A ideia de criar a sociedade surgiu de Lázaro Nkavandame a partir de uma visita ao Tanganyika. Conforme o depoimento de um dos integrantes⁴⁸⁸ da associação, nessa ocasião, Nkavandame teria afirmado à população:

(...) Com o tipo de vida que vivemos estamos a fazer o que eles [a administração portuguesa] querem e não aquilo que nós queremos, e por isso temos que fazer algo para nós. Devemos fazer uma cooperativa que nos sirva. Em vez de usar o nosso dinheiro para pagar os cipaies e capatazes vamos ter o nosso dinheiro todo para nós. E todos temos que começar a pensar nisso. Porquê? Porque assim deixa de haver gente a bater-nos.

⁴⁸⁴ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 393-397.

⁴⁸⁵ Nascido na povoação de Kavandame, na regedoria de Diancar, em Mueda.

⁴⁸⁶ Muitas vezes a Sociedade é apresentada no discurso do próprio Nkavandame e nos relatos nacionalistas (a exemplo de Mondlane) como cooperativa, cujo conceito remete à divisão coletiva do lucro adquirido pela venda da produção, diferente do funcionamento da SAAVM. In: ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Ed. esp. Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

⁴⁸⁷ Idem.

⁴⁸⁸ Entrevista coletiva realizada com Jonas Nakutepa, Ernesto Lachana, Nkangala Lauka, João Mapome e Gregório José na aldeia de Nandimba em 31 de julho de 1979. In: ADAM, op. cit.

De acordo com as declarações de Nkavandame ao Comitê de Descolonização da Organização das Nações Unidas-ONU⁴⁸⁹, de 1968, suas reivindicações de melhorias sociais para os camponeses de origem makonde junto às autoridades coloniais tiveram início em 1957. A queixa levada por ele à administração de Mueda pautava-se nos constantes castigos corporais e prisões por motivos banais⁴⁹⁰, nas longas horas de trabalho forçado sem alimentação e na obrigação de se pagar uma multa caso não fosse entregue à administração uma quantidade de algodão determinada por ela. Além de expor esses abusos às autoridades, Nkavandame abordou sobre o baixo salário pago ao operário agrícola - 60 escudos - em relação ao imposto anual - 120 escudos - que a população pagava ao governo. Para finalizar, Nkavandame solicitou uma autorização para organizar um programa de ensino de métodos de cultura para obter melhores resultados.

Não obstante a autorização concedida para o ensino de técnicas de plantio e colheita e para a construção de uma cooperativa voltada para a produção agrícola, Nkavandame afirma ter recebido a seguinte resposta:

As autoridades disseram-nos então que nós podíamos cultivar tanta terra quanto quiséssemos, com a condição de produzir a quantidade de algodão estabelecida para cada família de camponeses africanos. O administrador local tentou desencorajarme, dizendo-me que era impossível ensinar fosse o que fosse a analfabetos. “Vós, os Africanos, vós sois preguiçosos, dizia-me ele. A única coisa que vos faz trabalhar é o chicote”. Contudo, ele deixou-me trabalhar com a população durante algum tempo⁴⁹¹.

Nkavandame descreve que inicialmente faziam parte da sociedade quinhentos agricultores que trabalhavam com a plantação de sorgo, amendoim e milho. A plantação de algodão era exigida pelo governo português e pelas companhias algodoeiras que estabeleciam a produção de quatro hectares por agricultor. Também foi criado um fundo especial para a compra de bicicletas, lápis, papel etc. De acordo com seu relato, após a constatação do sucesso da sociedade, as autoridades portuguesas lhe propuseram trabalhar para a companhia algodoeira SAGAL, que controlava a produção de algodão do Nordeste de Moçambique. Em resposta à

⁴⁸⁹ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 322-326.

⁴⁹⁰ Como exemplo, a primeira prisão de Nchucha na ocasião da briga entre seus irmãos mais novos e os cipaiois que culminou no castigo com palmatória seguido de sua detenção, conforme mencionado em capítulo anterior.

⁴⁹¹ Op. cit. folha 323.

oferta de 1.000 escudos mensais, além de alojamento e de uma motocicleta, Nkavandame afirmou que não abandonaria o povo que lhe teria concedido confiança há tanto tempo e que dava mais valor ao bem estar dos camponeses da sua região.

Em 1959, a sociedade atingiu o número de 1.500 membros e passou a provocar ainda mais preocupação às autoridades coloniais e à companhia algodoeira SAGAL. A considerável adesão consolidava-se, principalmente, sobre a possibilidade de escapar do trabalho forçado e ter alguma remuneração ou um salário mais elevado pelas atividades no campo. As medidas repressivas do governo colonial em resposta à formação da SAAVM ocorreram em 1959, ano de grande movimentação política das associações makonde do Tanganyika que, por sua vez, impulsionaram as tentativas de negociação de parte de seus membros com as autoridades coloniais de Mueda em 1960, como vimos anteriormente.

O aumento crescente de integrantes na SAAVM teve como consequência a proibição, por parte do governo português, de novas filiações e a obrigação de que todos os moçambicanos de Mueda trabalhassem na SAGAL. Conforme os relatos de Nkavandame, a companhia algodoeira não aceitava que a sociedade contasse com 1.500 trabalhadores ali inseridos por vontade própria e sem ser explorados. Como repressão à autonomia da sociedade e dos seus membros, ele relata que em uma suposta inspeção às plantações, o governo “ordenou a destruição de todas as árvores de fruta, como laranjeiras e anacardeiros, dizendo que elas impediam a produção de algodão bom. Ameaçaram então prender todo aquele que plantasse outra coisa que não algodão nos seus campos”⁴⁹².

A sociedade, no entanto, não recuou nas ações que buscavam maior independência em relação ao governo colonial e construiu estradas para levar seus produtos até o destino de compra, escapando do transporte à pé, extremamente exaustivo. Contudo, assim que as autoridades coloniais descobriram as vias de 50 a 60 quilômetros de extensão que ligavam as terras da sociedade às cidades comerciais, Nkavandame foi preso. Em setembro de 1959, enquanto ele ainda estava detido, a SAAVM foi desmantelada por ordem do governo e diversos dirigentes também foram presos. Nkavandame ficou preso até 1961, quando passou a dirigir uma outra sociedade agrícola controlada pelo governo colonial e sob as suas regras, como, por

⁴⁹² Op. cit. folha 324.

exemplo, a limitação máxima de 25 membros. Essa machamba, como sinalizou Gentili⁴⁹³, se transformou em uma das redes de difusão da Frelimo logo após a sua fundação.

A tentativa de incorporar Nkavandame em uma posição de destaque na produção de algodão controlada pelo governo português se refletia na contestação à ordem prevalecente representada pela sociedade. Ao mesmo tempo, conforme aponta Adam, a instituição se integrava na economia colonial, “conferindo aos seus promotores a possibilidade de um melhor negócio com as autoridades portuguesas e com as empresas de comercialização do algodão”⁴⁹⁴. Na percepção do autor, a SAAVM tinha como meta garantir a expansão econômica desse grupo de dirigentes mais ricos, o protegendo das restrições impostas pelo governo colonial.

Além da possibilidade de se trabalhar em melhores condições, incluindo o valor do salário mais elevado, a sociedade tinha um fundo para compra de materiais de uso coletivo improváveis de serem adquiridos pela maior parte dos camponeses, como é o exemplo do trator. Mais uma vez, a administração colonial, ao saber da aquisição do veículo, comandou a prisão de diversos membros da SAAVM e questionou Nkavandame sobre sua participação na Frente de Libertação de Moçambique. Depois de um novo interrogatório no qual foi intimado a se manter distante das “perturbações” e advertido de que “deveria pensar seriamente na própria vida”, Nkavandame percebeu que só poderia se salvar fugindo: “Decidi esconder-me no mato, esperando que dali pudesse contactar com o povo, e não voltar à prisão”. Passados dez dias, quando se assegurou de que não estavam mais a procurá-lo, Nkavandame voltou para casa. Mais tarde, teve uma conversa com a população local, sobre a qual descreve a seguir:

Depois de uma longa e importante discussão, chegamos à conclusão que o povo Makonde, sozinho, não podia conseguir correr com o inimigo. Decidimos então unir as nossas forças às dos moçambicanos do resto do país. Já tínhamos ouvido falar da criação de um movimento de libertação, em junho de 1962, o Frelimo. Contactamos com os membros do Frelimo da nossa região e dissemos-lhes que estávamos dispostos a trabalhar com eles, pela libertação de nosso país⁴⁹⁵.

Conforme diversos documentos produzidos pela ou para a PIDE, a partir de então, Nkavandame passou a ser duramente perseguido pela instituição. Em alusão a uma suposta

⁴⁹³ Op. cit.

⁴⁹⁴ ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Ed. esp. Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993. p. 20.

⁴⁹⁵ Op. cit. folha 325.

reverência e misticismo exacerbados da população makonde a respeito da figura de Nkavandame, um documento da PIDE de 1963, mencionado em capítulo anterior, afirma que as tentativas fracassadas de execução por parte dos soldados portugueses tornaram-no conhecido como “Deus-Homem”⁴⁹⁶. A documentação sobre a atuação política de Lázaro Nkavandame em Moçambique, entre 1963 e 1973, aborda com destaque a agência de exilados que se identificavam como makonde junto aos movimentos associativos e à Frelimo.

A liderança de Nkavandame entre esses grupos, mas também entre a população do Planalto de Mueda, assim como as vicissitudes da sua agência frente à dominação colonial se refletem na densidade da referida documentação. Esta consiste, sobretudo, em informações, circulares, relatórios, recortes de jornais de procedências diversas, entrevistas, cartas e transcrições de escutas radiofônicas, reunidos pela PIDE e distribuídos a diversos órgãos do governo colonial, como a Presidência do Conselho, o Ministério da Defesa Nacional, o Ministério do Ultramar, o Ministério dos Negócios Estrangeiros e o Secretariado-Geral da Defesa Nacional.

Um dos assuntos mais mencionados nesta documentação trata da rendição de Nkavandame à tropa colonial, exposta também como “apresentação”, “recuperação” ou “dissidência”. Essas fontes, de natureza e origem diversificadas, somadas às fontes orais, revelaram a complexidade deste assunto, considerando, principalmente, o fato de que Nkavandame encontrava-se sob perseguição e ameaça tanto pela Frelimo, quanto pelos militares portugueses. Embora não seja possível atingir por completo a veracidade dos termos de sua rendição e de sua colaboração com o governo colonial português, devido às zonas de nebulosidade nas quais podem estar envolvidas ameaças, torturas, chantagens e promessas, o que interessa no presente trabalho é, especialmente, o lugar de liderança de Nkavandame entre a população makonde e as relações e interesses da Frelimo e do governo colonial com este grupo.

Em 1967, o documento intitulado “Situação no Distrito de Cabo Delgado”, produzido pela PIDE, descreve Lázaro Nkavandame como um “indivíduo de larga preponderância entre todos os da sua etnia, que veem nele um verdadeiro caudilho, capaz de electrizar as massas com a sua grande personalidade de homem incarnado em herói da luta pelo bem-estar da raça

⁴⁹⁶ No documento afirma-se: “É possuidor de uma espingarda. Diz que agora é considerado com um ‘Deus-Homem’ porque os soldados dispararam contra ele mas nenhuma bala lhe roçou”. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 373, 376.

maconde”⁴⁹⁷. A popularidade de Nkavandame, erigida a partir das ajudas à população makonde, assim como do seu prestígio social, na visão do autor do documento, eram aproveitadas ao máximo pela Frelimo. Esta agremiação, supostamente, reconhecia que “ninguém melhor do que ele” poderia ajudar na luta que travavam contra o colonialismo português.

Na Tanzânia, Lázaro Nkavandame geria o comércio de castanha de caju, uma das principais receitas da Frelimo, em uma loja com dois funcionários em Inchichira, localizada na casa de Juma Omar⁴⁹⁸. Nkavandame costumava trocar uma capulana por um saco de castanha de caju colhida em Moçambique. A castanha, por sua vez, era vendida a um comerciante que alugava o caminhão de Nkavandame para transportá-la até Mtwara. Além da ocupação com a venda de castanha de caju pelo armazém da Frelimo, que dava como retorno a aquisição de armamento, vestimenta e alimento, ele também se responsabilizava pela chegada dos feridos nos combates com as tropas portuguesas. De acordo com documento da PIDE de abril de 1966, o hospital da Frelimo foi construído a partir de suas ordens e a superintendência também ficava a seu cargo⁴⁹⁹.

A liderança de Nkavandame junto à população makonde instalada ao norte do Rovuma também pode ser ilustrada por um discurso em língua shi-makonde de sua autoria transmitido pela Rádio Tanzânia, gravado e transcrito pela PIDE em 1968⁵⁰⁰. A partir de uma visita realizada com outros companheiros da Frelimo a localidades de Cabo Delgado, Nkavandame relatou sobre a conjuntura do processo de libertação colonial no norte de Moçambique. No sentido de divulgar as ações e a estrutura da Frelimo, sobretudo em Nangade, e de apoiar a população natural de Moçambique no engajamento contra o colonialismo, Nkavandame afirma: “Independência é ter cada qual o que lhe pertence e não podemos ter receio, pois temos sol-

⁴⁹⁷ Conforme documento da PIDE de 19/4/66 sobre as “Atividades da Frelimo”, na ocasião da chegada de 15 feridos da tropa da Frelimo em Inchichira, Nkavandame transportou os mais graves para Mtwara e os outros ficaram no hospital da Frelimo. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 106, 393-397.

⁴⁹⁸ Juma Omar, capitão-mor da Tanzânia, residente em Inchichira, é o depositário do material de guerra trazido por Lázaro Nkavandame de Mtwara, mesmo local onde Nkavandame administrava o armazém da Frelimo voltado a venda de castanhas de caju. De lá também eram mandados, para diferentes acampamentos em Moçambique, armamento, fardamento, mantas e comida como enlatados, carne e farinha, transportados pelo Rovuma pelos barcos à disposição da Frelimo. Mateus Punda era o chefe do “branch de Nangade”. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 95.

⁴⁹⁹ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 97.

⁵⁰⁰ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 327, 328.

dados, chefes, secretários, comitês, professores e enfermeiros. Temos tudo isto. Também temos um Comitê Central”.

Na mesma passagem, Nkavandame expõe que os makonde de Moçambique já haviam conquistado a sua libertação do jugo colonial. Assim, era preciso avançar para a independência do país como um todo, com atenção para a ameaça da participação de não-moçambicanos neste processo:

(...) Apesar disto, temos que fazer todos os possíveis para tomarmos conta das terras, pois só assim obteremos a nossa independência. Nós macondes já a temos. É preciso trabalhar muito para se conseguir a liberdade e nos entendermos. Não se pode confiar em ninguém a não ser em nós, moçambicanos. É este o nosso serviço. Ainda não sabemos a data da independência, mas quando chegarmos ao fim, saberemos então que estamos em paz⁵⁰¹.

O aparato militar da Frelimo, assim como as ações das quais os moçambicanos deveriam participar para a conquista da independência, e a autonomia da população engajada na luta são ressaltados por Nkavandame. Esses elementos estruturantes do seu discurso reforçam os sentimentos de unidade, coesão e de pertencimento em relação a uma nação em processo de formação. A mensagem radiofônica, no entanto, é dirigida à população makonde, tendo em conta a língua utilizada por Nkavandame, definida provavelmente com a participação de outros dirigentes da Frelimo, no intuito de forjar entre o referido grupo os sentimentos mencionados. Assim, é possível observar o destaque dado ao termo “moçambicano” no trecho abaixo, que sintetiza a natureza do discurso de Nkavandame:

Os nossos soldados ostentam uma farda que têm de a honrar para nos libertarmos. O caminho para a independência é ouvir bem as palavras dos nossos chefes, “Charmans”, fazer machambas e emboscadas (...). Os portugueses têm bom material de guerra, mas nós também o temos e não podemos virar a cara, pois se tal acontecesse os portugueses não sairiam mais. Eles sairão quando sentirem na carne os tormentos por eles infligidos a nós durante tanto tempo. Há mais de três anos que os moçambicanos estão em guerra no território moçambicano e ainda não foram pedir comida aos amigos, pois temos boas machambas. É preciso trabalhar e ajudar nas machambas. Temos que confiar naquilo que estamos a fazer; por exemplo, desenvolver as machambas e abrir lojas da Frelimo para quando aparecer gente desta organização ali, fazer as suas transacções; Mandar os nossos filhos às escolas para termos soldados aptos a pegar em armas e para dizerem aos portugueses que nós próprios é que somos os moçambicanos. Assim, com essas palavras termino. Boa noite a todos os moçambicanos⁵⁰².

⁵⁰¹ Idem, folha 327.

⁵⁰² Idem, folha 328.

Por outro lado, a liderança de Lázaro Nkavandame também é exposta na documentação da PIDE como impulsionadora da divergência dos membros de origem makonde da Frelimo em relação a seu presidente Eduardo Mondlane. No II Congresso da Frelimo, realizado em Matchedje, uma zona libertada da atual província do Niassa, a votação pela presidência deste grupo revelou, mais uma vez, a oposição dos makonde diante da liderança de Mondlane. De acordo com documento da PIDE, de 30 de agosto de 1968, “representantes da etnia makonde, que tomaram parte no II Congresso da ‘Frelimo’”, votaram contra Mondlane na presidência da agremiação política, argumentando que Uria Simango devesse ocupar esse lugar. Mondlane, nessa altura, teria afirmado que aceitava trabalhar sob as ordens de Simango, desde que os Departamentos da Saúde, Educação e Organização no Interior ficassem sob o seu controle⁵⁰³. Entretanto, após o congresso, Kawawa, 2º Vice-Presidente da Tanzânia, deu ordem de prisão a Nkavandame, “por suspeitar que este tenha instigado sua tribo a agir contra Mondlane”⁵⁰⁴. As tensões entre Nkavandame e a Frelimo culminaram com o assassinato de Eduardo Mondlane no dia 3 de fevereiro de 1969. O crime, provocado por uma carta-bomba, teve como suspeito o próprio Nkavandame, que pouco tempo depois fugiu com alguns guerrilheiros e se rendeu em um posto fronteiriço do Rio Rovuma.

4.2.1 Rendição

Conforme os relatos orais coletados no Planalto de Mueda durante as pesquisas de campo realizadas por mim em 2013 e 2014, Nkavandame teria como interesse a libertação do domínio colonial no norte de Moçambique, visando a prosperidade dos seus negócios e a independência da população makonde em relação ao Estado a partir de um modo de produção capitalista. Além de se opor ao projeto socialista da Frelimo, Nkavandame também exigia a presença de um makonde entre as lideranças do grupo político. O poder de persuasão junto à população makonde e as suas ideias contrárias em relação às propostas da Frelimo representavam para este último grupo graves ameaças, especialmente pela importância da instalação da guerrilha no Planalto de Mueda.

⁵⁰³ Neste Congresso, realizado em julho de 1968, em Matchedje (Niassa), Mondlane foi reeleito como presidente da Frelimo.

⁵⁰⁴ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folha 366.

Pouco depois do II Congresso da Frelimo, em 1969, Nkavandame, perseguido tanto pelos militares portugueses⁵⁰⁵ quanto pelas lideranças da Tanu e da Frelimo, entregou-se ao governo colonial ao norte de Moçambique. A liderança de Nkavandame junto à população makonde, e mais especificamente nas bases militares da Frelimo ao norte de Moçambique, refletiu no destaque dado à rendição pela imprensa de Portugal e de Moçambique. O jornal *Times of Zambia* de 9 de abril de 1969 publicou que o primeiro ministro português Marcelo Caetano “classificou de um sucesso espetacular a recente rendição do *leader* terrorista, Lazaro Kavandame, às autoridades portuguesas no Norte de Moçambique”. Assim como a descrição do documento da PIDE, mencionado acima, o jornal da Zâmbia justificou a rendição de Nkavandame, sublinhando as tensões com os líderes da Frelimo, no entanto, sem citar o II Congresso. Além de mencionar tais desentendimentos, a matéria ressalta a importância de Nkavandame junto à população makonde e à Frelimo:

Kavandame, 65 anos, entregou-se às autoridades portuguesas, a 16 de março, após um malogro dos *leaders* da Frente de Libertação (Frelimo), na Tanzânia, quanto ao resultado do comando. Os portugueses descrevem-no como chefe principal da tribo maconde, de 500.000 membros, região que transborda os confins de Moçambique até as duas províncias do Sul da Tanzânia e é classificado como um importante dirigente militar da Frelimo.⁵⁰⁶

Segundo a matéria, ao decidir se apresentar às tropas portuguesas, Nkavandame teria convidado “os guerreiros da sua tribo” a lhe acompanhar, entregando suas armas. Em oposição à manifestação de vitória do lado português e o destaque dado à importância da figura de Nkavandame por parte da matéria, ela faz referência ao menosprezo da Frelimo ao papel da liderança makonde e da sua rendição: alguns membros desta agremiação política, em Dar es Salaam, teriam afirmado que o evento “não fazia a menor diferença” e que Nkavandame “não tinha sido chefe tribal, nem *leader* militar da Frelimo, mas, apenas, um funcionário administrativo”. Em contrapartida, a declaração de Marcelo Caetano, então Presidente do Conselho de Ministros de Portugal, salienta a importância de Nkavandame e o ambiente harmonioso que o receberia:

⁵⁰⁵ Pelo menos desde 1963 Nkavandame era perseguido pelos soldados portugueses. Em documento mencionado no capítulo anterior, ele passou a ser considerado como um “Deus-homem” por ter escapado de todas as tentativas de execução. Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 373, 376.

⁵⁰⁶ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, fl. 231, 232. Documento de 25 de abril de 1969. Transcrição da matéria feita pela PIDE. Não há anexo do original.

O chefe principal dos macondes reconheceu, finalmente, que a rebelião era uma injustiça para com Portugal e um inconveniente para os povos (...). Regressou como filho pródigo, aclamado com júbilo e em paz com todos que o desejam acompanhar. (...) É a mesma paz que oferecemos a todos que, sinceramente, pretendem renunciar a guerra e estão de acordo em colaborar na imensa e atractiva tarefa de construir uma sociedade portuguesa multirracial⁵⁰⁷.

A visita realizada por Nkavandame aos presos políticos da Direção Geral de Segurança da Fortaleza do Ibo logo após sua rendição é de outro exemplo do destaque dado ao dito apoio de Nkavandame ao governo português e foi noticiada pelos principais jornais de Portugal, *Época* e *Diário de Notícias*. Ambos sublinharam a identidade étnica de Nkavandame, assim como sua posição hierárquica de destaque entre a população makonde e na Frelimo: “chefe da etnia makonde (...) que fez parte da diretoria da Frelimo”. No dia 5 de janeiro de 1973, o *Diário de Notícias* divulgou a seguinte manchete: “Antigos terroristas da Frelimo manifestaram o seu portuguesismo durante a visita de Lázaro Cavandame aos reclusos da Fortaleza do Ibo”. O jornal publicou uma tradução do discurso de Kavandame realizado em língua shimakonde, no qual ele incentivava os presos políticos, todos de origem makonde, a seguirem “obedientes e cumpridores” para alcançarem “o bom caminho”⁵⁰⁸.

Nesse discurso, Nkavandame também relativizou o trabalho forçado imposto pelo regime colonial, conforme passagem a seguir:

Macondes! Os portugueses estão a ensinar não como sendo nós trabalhadores mas sim para que nós saibamos trabalhar como eles. Fazem isso para que sejamos também gente, homens verdadeiros (...). Todo o trabalho se realizará na linha em que está a prosseguir, se nós todos mudarmos o nosso coração. (...) Vi a obra de Cabora Bassa. Toda esta obra será realizada se nós esquecermos o nosso passado e mudarmos o coração. Agradecemos a Deus e peçamos-lhe graças para o Governo Português para que nos guie bem e desenvolva que esperamos sejam feitas. Peçamos a Deus e que cada um, no seu coração faça o mesmo, para que se prossiga o caminho começado.

Após seu discurso, foram batizados pelo pároco da Ilha do Ibo, padre Francisco, de origem holandesa, 8 presos políticos que tiveram como padrinhos outros presos católicos, já

⁵⁰⁷ Idem.

⁵⁰⁸ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 2, 3 e 5.

batizados. Logo depois, Nkavandame distribuiu lembranças aos presos, momento cujo registro fotográfico estampou a reportagem⁵⁰⁹.

A utilização de Nkavandame para propagandear os feitos de Portugal em Moçambique, representados na imprensa como símbolo de progresso, e usados no sentido de incentivar a adesão ao regime colonial, pode ser ilustrada em outras reportagens publicadas na imprensa portuguesa e estrangeira em 1972. Na nota feita pelo Diário de Notícias sobre a sua visita à barragem de Cabora Bassa (20/11/72), Nkavandame é citado como um “chefe tradicional makonde, que foi um dos principais dirigentes do movimento terrorista Frelimo e que hoje vive pacificamente em Moçambique (...)”. Sob o título “Cabora Bassa é um elemento de progresso dos povos da África - reconhece Lázaro Kavandame, antigo chefe da Frelimo”, a nota transcreve sua impressão sobre a barragem:

A gigantesca barragem de Cabora Passa é um elemento de progresso nos povos da África e, para os países que quiserem aproveitar esta obra, um fator muito importante de desenvolvimento. Toda e qualquer tentativa para prejudicar a marcha destes trabalhos, que Portugal, a custo de muito esforço e sacrifícios, corajosamente teima em realizar, seria um crime contra a necessária promoção das populações africanas

⁵¹⁰.

A estratégia do governo português em tornar Nkavandame um aliado para incentivar que os integrantes da Frelimo se rendessem é divulgada, no mesmo ano, pelo jornal inglês *Observer* (3/02/72). A respeito da manipulação de Nkavandame pelo regime colonial, a nota afirma: “*Nkavandame is now used by the Portuguese to make propaganda broadcasts calling on Frelimo freedom fighters surrender. Nkavandame is still in Mozambique*”⁵¹¹. Já em documento da Direção Geral de Segurança⁵¹², a mesma estratégia é abordada a partir de declarações feitas por integrantes da comunidade makonde envolvidos com a libertação de Moçambique no Tanganyika e de uma carta escrita por um membro deste grupo e enviada a Lázaro

⁵⁰⁹ O jornal *Época*, em 6 de janeiro de 1973, publicou praticamente a mesma reportagem no dia seguinte ao Diário de Notícias, com a manchete: “O que está a ser desenvolvido pelo governo português é pelo progresso de Moçambique - afirmou Lázaro Kavandame aos seus irmãos de raça”. Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, fls. 2 e 3.

⁵¹⁰ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, fl. 17.

⁵¹¹ “Agora Nkavandame é utilizado pelos portugueses para fazer transmissões de propaganda, convocando combatentes pela libertação da Frelimo a se render. Nkavandame ainda está em Moçambique” (tradução da autora). Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folha 29.

⁵¹² Documento de 10 de outubro de 1972 dirigido ao Secretariado-Geral da Defesa Nacional do Ministério do Ultramar. Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folha 19.

Nkavandame. Ambos os conteúdos foram transcritos pela Direção Geral de Segurança no documento intitulado “Moral dos Militantes da Frelimo”⁵¹³, no qual também é listada uma série de supostos indícios do “descrédito” da Frelimo entre parte da população makonde. Seguem abaixo trechos das declarações mencionadas:

1. “A raça maconde está a ser exterminada quer pelos portugueses quer pela Frelimo”;
2. “A Frelimo só pretende os macondes para combater”;
3. “Na Frelimo são raríssimos os macondes que desfrutam do poder, pois que para lugares de comando apenas os do sul são nomeados”;
4. “Os macondes nunca seriam elementos de preponderância se a Frelimo conseguisse a independência”;
5. “Se alguma vez aquela hipótese se concretizasse os macondes seriam afastados do governos”;
6. “O nosso pai Lázaro Kavandame salvou-se, mas esqueceu-se de tratar dos seus filhos”;
7. “Ao anunciar que Kavandame foi morto pelos portugueses, a Frelimo pretende evitar a nossa apresentação às autoridades”;
8. “Estamos crentes que o nosso pai Kavandame, de acordo com o nosso governo, fará com que acabe a guerra”;
9. “Apenas aguardamos ordens do nosso pai, para seguir o caminho que devemos tomar”;
10. “Ele não está morto, e certamente que pela rádio e por escrito nos dará os seus concelhos”;
11. “Nós somos os tratores da Tanzânia, mas muitos governos já conhecem porque motivo aquele país transformou os moçambicanos em máquinas de enriquecer”.

Conforme um outro trecho da carta dirigida a Lázaro Nkavandame, a Frelimo reprimia os seus seguidores, obrigando-os a se estabelecerem no “serviço militar” ou na produção agrícola:

Fica sabendo que o grupo que lhe segue agora, é de maior número de gentes que do anteriormente. E sendo assim, ao chegar ao conhecimento da Frelimo e do governo

⁵¹³ Não consta a identificação de seus respectivos autores.

Tanzaniano, começaram a efetuar prisões fortemente para o serviço militar e os velhos são enviados para as baixas no serviço de agricultura, cerca de 800 pessoas retiraram-nos de Dar Es Salaam e de 600 também da plantação de Chitunda - Lindi.

As declarações e os trechos da carta levam o autor do referido documento à conclusão de que seria de fundamental importância o “aproveitamento” de Nkavandame na persuasão do “povo maconde” para que houvesse uma rendição em massa deste grupo às tropas portuguesas:

Pelo exposto, poderá concluir-se haver toda a conveniência e maior premência no aproveitamento de Lázaro Kavandame em propaganda tanto radiofônica como escrita, mas principalmente a primeira, num incitamento ao povo maconde para efectuar a sua apresentação às autoridades portuguesas, e consequentemente a abandonar a Frelimo e a Tanzânia. Como resposta do Comando-Chefe das Forças Armadas de Nampula ao Chefe da Repartição de Gabinete do Governo Geral (21 de dez. 72), com sede em Lourenço Marques, foi informado que Lázaro já se encontrava a trabalhar no âmbito da 5a Repartição/QG, no entanto, à espera de uma forma especial de emprego com vista à recuperação do povo que vive clandestinamente no mato⁵¹⁴.

No depoimento⁵¹⁵ dado a jornalistas na ocasião da sua rendição, Nkavandame definiu a posição dos makonde na Frelimo, como de “testa de ferro”, além de “bode expiatório”, já que se submetiam a “todos os sacrifícios” sem ter seus interesses levados em consideração. Em resposta a essa situação, os makonde reivindicavam pela inclusão de mais integrantes do seu grupo no Comitê Central da Frelimo, que contava apenas com a participação de Nkavandame. Além de não se sentirem representados sob a liderança de Mondlane, desapontaram-se ainda mais quando ele indicou Paulo Kankomba, “de raça nianja”, para o comando da população makonde na guerrilha instaurada no Planalto de Mueda. Nkavandame afirma que aproveitou a realização do II Congresso da Frelimo para se fixar com seus *chairmen*⁵¹⁶ em Mtwara, sob a guarda de duzentos homens que o protegiam da Frelimo. Segundo Nkavandame, o seu processo de fuga da Tanzânia para Moçambique revelava o despreparo das tropas da Frelimo sem o comando da população makonde:

⁵¹⁴ Como parte das atividades de colaboração ao regime, Lázaro Nkavandame produziu um relatório sobre a situação social de localidades visitadas por ele na segunda metade de 1972: Nangade, Lourenço Marques, Beira, Tete e Cabora-Bassa (relatório GNP).

⁵¹⁵ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 215-217.

⁵¹⁶ O termo, no singular *chairman*, era empregado para se referir às autoridades dos *branches*, portanto, as regiões controladas pela Frelimo. Ambos os termos foram herdados da experiência de libertação do Tanganyika.

(...) nós, os macondes é que estávamos organizados, tínhamos a orientação máxima para Cabo Delgado. A luta, no Niassa, não tem qualquer estrutura política. (...) A minha viagem de regresso à Pátria demonstra perfeitamente que a Frelimo não controlava absolutamente nada o território de Moçambique. Senão repare: abandonei Mtwara em 20 de fevereiro e apresentei-me ao administrador do posto de Nangade em 16 de março. Durante 24 dias andei sempre protegido pelo meu povo; a Frelimo só deu conta de mim quando já estava na minha terra.

Três anos antes, portanto, em 1966, o lugar de destaque da população makonde na linha de frente da guerrilha organizada pela Frelimo em oposição ao distanciamento da sua principal liderança, Eduardo Mondlane, é o principal assunto da matéria publicada pelo jornal sul-africano *The Star* (10/08/1966)⁵¹⁷. A publicação, em tom irônico, compara Mondlane com um dos personagens da ópera britânica “Os Gondoleiros”, o nobre Duque de Plaza Toro:

Este é o país dos Macondes a tribo que fornece os homens para a revolta de Zanzibar e que são presentemente recrutados para formarem os bandos de terroristas que recebem treino em campos apropriados na Tanzânia. Atravessam a fronteira do Rio Rovuma e regressam da mesma maneira que os guerrilheiros fazem na Guiné Portuguesa, Angola e no Vietnam. A tribo maconde é composta de caçadores aguerridos e inteligente com o sistema matriarcado. Estas são as tropas de choque do Dr. Eduardo Mondlane, que pertence a tribo do Chibuto. Mondlane, tal como o Duque de Plaza Toro, comanda as suas tropas da retaguarda, ora vivendo em Dar-es-Salaam ora em Washington. Mondlane, dirigente da Frelimo começa agora inclinar-se pra o Oriente – para manter a sua ascendência sobre o movimento que recebe agora auxílio considerável da China Vermelha.

A rendição de Nkavandame às autoridades provocou o boato de que ele havia sido morto pelos soldados portugueses, publicado como notícia pela imprensa internacional. Em 22 de novembro de 1972, o jornal *Diário* dedicou uma reportagem sobre Lázaro Nkavandame em que mencionou a divulgação feita pelo *Le Monde Diplomatique* sobre sua morte após se entregar às autoridades portuguesas, sob o título: “A Frelimo há de acabar de qualquer maneira em Cabo Delgado - afirmou-nos o conhecido chefe maconde e ex-secretário provincial daquela organização terrorista, Lázaro Kavandame”⁵¹⁸. Na reportagem, o *Diário* desmentiu a notícia divulgada pelo jornal francês com a publicação de uma entrevista realizada com Nka-

⁵¹⁷ Cota: ANTT/PIDE/DGS SC CI (2) 14643 nt 7722.

⁵¹⁸ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 13 e 14. Uma versão dessa reportagem foi publicada no jornal *Época*, na mesma data, com o título: “O morto fala! Lázaro Kavandame, antigo chefe terrorista dado por morto no “Le Monde” declara: A Frelimo há de acabar de qualquer maneira em Cabo Delgado”. Cota: PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folha 16.

vandame acompanhada de uma imagem do encontro com o jornalista em sua residência em Porto Amélia, onde funcionava também seu estabelecimento comercial.

Na entrevista, Nkavandame expõe sua oposição à Frelimo ao salientar a relação utilitária desta agremiação em relação à população makonde e a sua recusa em se subordinar a outros grupos étnicos no comando do partido. Ao reforçar a rivalidade entre os makonde e a Frelimo, o discurso de Nkavandame segue as expectativas das autoridades portuguesas quanto a sua aliança com o governo colonial, como demonstra o trecho a seguir:

Os atuais dirigentes da Frelimo não tem condições para governar o que quer que seja. Veja que eles, agora, para levarem a gente maconde para seu lado, só o fazem à força. Os novos obrigam nos a ir treinar se nas guerrilhas e os velhos vão para os campos trabalhar. Tratam-nos mal, batem-lhes e assim os desertores da ‘Frelimo’ são cada vez mais, dia a dia. O Governo da Tanzânia é que está a proceder de modo a que os actuais chefes não se apresentem às autoridades portuguesas, pois ameaça todos aqueles que pensam em vir para junto dos portugueses dizendo-lhes que serão mal recebidos ou mortos. (...) na situação do povo maconde, um povo orgulhoso, que nunca gostou de ser subjugado e, muito menos, por gente de outras etnias: O povo maconde não aceita tal situação. Daí estarem muitos a fugir da Frelimo. Esses tais chefes que só querem o seu prestígio, ficam comodamente na retaguarda e, quem mandam para a frente da luta são os macondes. Isto briga com os sentimentos do meu povo e por isso a derrota não virá longe. (...) Em Cabo Delgado há muito onde trabalhar; os portugueses afinal são amigos do povo maconde, a Frelimo tem os seus dias contados .

Os depoimentos citados, de 1969 e de 1972, explicam a suposta indiferença dos funcionários da Frelimo quanto à rendição de Nkavandame e ao seu papel dentro do grupo político, mencionada anteriormente. Essa manifestação de desprezo é marcada não apenas pelas rivalidades políticas, mas também pela perda de um apoio crucial no norte de Moçambique. Vale salientar que Nkavandame era responsável pelo que a Frelimo denominava como *Regional Branch*, o equivalente ao distrito colonial (como é o exemplo de Cabo Delgado), que comandava as *Area Branches*, correspondentes aos postos administrativos, tal como Mueda⁵¹⁹. Após receber o cargo de *chairman* em 1963, ocupado por três meses, Nkavandame se tornou Secretário Provincial de Cabo Delgado e pouco tempo depois passou a integrar o Comitê Central da Frelimo, onde ficou até maio de 1968.

No depoimento dado a jornalistas na ocasião de sua rendição, Nkavandame destaca que era o único makonde a integrar o referido comitê. Os postos ocupados por Nkavandame

⁵¹⁹ WEST, Harry G. “Poder e a Paisagem Social em Mudança na Mueda, Moçambique”. In: DOMINGOS, Nuno; PERALTA, Elsa (Orgs.). *A Cidade e o Império: Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais*. p. 167-220. Lisboa: Edições 70, 2013.

lhe atribuíam nomear os “grandes *chairmen*”, responsáveis pelos *branches* de uma determinada região, assim como os secretários e os comerciantes da Frelimo em Cabo Delgado. Dessa forma, ele tornou-se o principal responsável pela formação da estrutura político administrativa do grupo no então distrito. Além disso, Nkavandame era responsável também pela logística da guerra em Cabo Delgado. Ao contrário da suposta indiferença mencionada acima, o impacto da saída de Nkavandame da Frelimo refletiu em toda a sua estrutura política militar, a qual passou a integrar uma única hierarquia de comando, inclusive pelo fato da maior parte dos seus *chairmen* o terem acompanhado na fuga⁵²⁰.

Nkavandame na Frelimo

No início da luta armada, em 1964, Nkavandame mobilizou diversos camponeses de Mueda para integrarem a guerrilha organizada pela Frelimo e convenceu vários deles, incluindo aqueles que trabalhavam com a escultura, a contribuir com suas produções. Os guerrilheiros, assim, se alimentavam com aquilo que era produzido nas machambas relativamente próximas dos acampamentos e tinham como suporte material aquilo adquirido com a venda de esculturas na Tanzânia, como veremos mais adiante⁵²¹. De acordo com West⁵²², o convencimento para o deslocamento das populações pautava-se na garantia de que nas proximidades das bases da Frelimo elas estariam mais protegidas dos ataques das tropas portuguesas, e na importância da colaboração com a luta nacionalista a partir do fornecimento de alimentos aos guerrilheiros.

Seguindo as recomendações de Nkavandame, povoações e em alguns casos regulados inteiros se deslocaram para as proximidades das bases da Frelimo, estabelecidas em regiões protegidas da dominação colonial, denominadas como *zonas libertadas*. Nelas, muitas vezes, as povoações se organizavam de acordo com as configurações espaciais dos regulados. No entanto, embora nas zonas libertadas as pessoas se agrupassem com quem partilhavam os mesmos espaços anteriormente, quando as autoridades tradicionais locais participavam do deslocamento, elas já não exerciam o mesmo poder. Muitas vezes, na nova configuração soci-

⁵²⁰ Idem.

⁵²¹ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 13 e 14.

⁵²² Op. cit.

al, os homens jovens, ingressados na Frelimo antes dos mais velhos e responsáveis pelo recrutamento de diversas pessoas para a guerrilha, passaram a ocupar a posição de *chairman*, sob a qual todos os anciãos estavam subordinados.

No intuito de as populações compreenderem a importância do desmantelamento do governo colonial e da participação do povo para esse efeito, assim como a organização da luta armada, a atividade de mobilização, na qual as mulheres estavam inseridas, tornou-se fundamental. Mesmo presentes nas missões religiosas, as meninas e mulheres do Planalto de Mueda não costumavam frequentar suas escolas e ficavam restritas às atividades domésticas. Essa foi a experiência de Marina Manguedye⁵²³, a primeira Comissária Política do Destacamento Feminino⁵²⁴, que viveu na Missão de Imbuho⁵²⁵ até 1964. Nessa missão, localizada na estrada principal de Mueda na direção de Nangade, Marina passou a acompanhar a chegada de guerrilheiros da Frelimo feridos em confronto para serem tratados no hospital da instituição. De acordo com seu relato⁵²⁶, ainda no começo da guerra, após a tropa da Frelimo derrubar o primeiro avião do exército português na região, os soldados portugueses, em aproximadamente sete caminhões, cercaram a Missão de Imbuho. Nesse dia todos ficaram presos na missão sem comer nada e com escassez de água.

⁵²³ Após o casamento com Raimundo Pachinuapa, tornou-se mais conhecida como Marina Pachinuapa.

⁵²⁴ Criado dois anos depois.

⁵²⁵ A Missão de Imbuho (1939), a segunda a ser fundada no Planalto de Mueda, depois da Missão de Nangololo (1924), era comandada por padres monfortinos franceses e holandeses. Nas décadas de 1940 e 1950 a mesma ordem fundou no Planalto de Mueda as missões de Nambude, Bomela e Mutamba. Cota: AHM, 2095. Fundo: Província de Moçambique/Governo do Distrito de Cabo Delgado. Análise da Situação do Distrito desde 14 de setembro de 1962 a 31 de dezembro de 1971.

⁵²⁶ ZIMBA, Benigna de Jesus Lurdina Mateus Lisboa (Org.). *A mulher Moçambicana na luta de libertação nacional*: memórias do Destacamento Feminino, vol. 1. Maputo: Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional, 2013.

Figura 30. Marina Pachinuapa no destacamento feminino, década de 1970. Acervo pessoal de Olga Iglésias.

A partir de então, Marina começou a pensar na sua fuga, realizada na companhia de outras três companheiras de missão, cujos pais viviam em Namau, nas proximidades da estrada por onde passavam as tropas coloniais⁵²⁷. Após permanecerem três semanas no mato⁵²⁸, as jovens, entre 15 e 16 anos de idade, foram convidadas a ingressarem na Frelimo no intuito de receberem aulas de política para a mobilização das populações. Neste trabalho, elas ficaram responsáveis por esclarecer aos moradores da região sobre as motivações da guerra, a sua organização e as suas consequências. Assim, no final de 1964, foram recebidas pelo Comissário Político Paulo Samuel Kankhomba⁵²⁹ na Base Namashudi em Mueda, onde seguiram com as aulas de educação política por três meses⁵³⁰ e com as atividades de mobilização na região, en-

⁵²⁷ Manuela Clementino, Bibiana André e Joana Adriano.

⁵²⁸ Diante do risco de serem atingidas, Marina comprometeu-se a abrigar as três companheiras na casa de seus pais em Namuachela. No entanto, chegando lá, ambos já haviam fugido para o mato, nas proximidades da povoação e em uma região já conhecida de Marina, para onde as quatro seguiram.

⁵²⁹ Kankhomba, na ocasião, teria explicado que ele e os outros guerrilheiros teriam participado do treino da Frelimo.

⁵³⁰ Até receberem as aulas de educação política, Marina descreve que os milicianos da Base Namashudi e de outros *branches* tinham como atividade o reconhecimento das zonas de instalação da guerrilha e da localização dos soldados portugueses, enquanto as milicianas se encarregavam exclusivamente do carregamento e da preparação da comida.

quanto comissárias políticas. Conforme relata Marina⁵³¹, a baliza do discurso de mobilização consistia na explicação de que, dentre outras repressões contra os moçambicanos, a tentativa de uma negociação pacífica com os portugueses resultou no Massacre de Mueda. Dessa forma, o povo teria como única alternativa a luta armada. Esta, no entanto, não seria contra os portugueses, mas contra a máquina de governação colonial.

4.3 Base Beira

A principal base militar instalada no Planalto de Mueda, denominada Base Beira, foi construída no distrito de Nangade, nas proximidades do Rio Rovuma que estabelecia uma comunicação crucial com o Tanganyika. Além de facilitar o fluxo e a formação dos combatentes do outro lado da fronteira, possibilitava também o transporte de armamentos, vestimentas, alimentos, medicamentos e outros suprimentos, especialmente, com o início da guerrilha, em 1964. A importância do *Branch* de Nangade onde se localizava a Base Beira gerou um volume significativo de informações a seu respeito, produzidas pela PIDE e distribuídas à Presidência do Conselho, ao Ministério da Defesa Nacional, Ministério do Ultramar, ao Ministério dos Negócios Estrangeiros e ao Secretariado-Geral da Defesa Nacional.

O *Branch* de Nangade é definido por um documento da PIDE⁵³² como o mais importante de Cabo Delgado por reconhecer que ali, a Frelimo teria estabelecido as suas principais bases militares graças ao apoio de uma boa parte da população que havia permanecido na região. Além disso, o mesmo documento reconhece que os seus acampamentos contavam com “o mais diverso e moderno armamento”. Sobre a localização estratégica para o estabelecimento das bases de guerrilha da Frelimo próximo do Rovuma, o documento alerta: “a extensão da zona fronteira de difícil, senão impossível, controle pelas forças armadas, permite a passagem de material de guerra, comestíveis e fardamentos através do Rio Rovuma, fazendo face

⁵³¹ Op. cit.

⁵³² Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 88-90. Documento de 27 de maio de 1966.

às necessidades dos bandos armados”⁵³³. O Posto de Nangade, onde se encontrava o aldeamento e as instalações militares, servia como local para abrigar as bases que reabasteciam e reforçavam a “linha avançada” que, por sua vez, se dirigia ao sul do então distrito de Cabo Delgado.

A cidade de Mtwara, na Tanzânia, tinha ligação por meio de estrada com a povoação de Inchichira, próximo da fronteira com Nangade⁵³⁴. Por esse caminho circulavam as viaturas da organização com material e pessoal até os acampamentos de Nangade. A irregularidade da entrada de alimentos, sobretudo enlatados, vindos da Tanzânia, assim como a necessidade da produção de alimentos frescos nas proximidades das bases, impulsionou a organização de distribuição dos víveres das machambas familiares para abastecer as tropas. De acordo com o referido documento, a população era obrigada a produzir e a entregar parte da sua produção sob risco de punição. Os refugiados moçambicanos que estavam na Tanzânia chegavam cada vez com maior frequência ao posto de Nangade conforme a descida das águas do Rovuma. Além dos guerrilheiros, começaram a retornar para Moçambique pessoas que não integravam a tropa da Frelimo. O aumento considerável da população no Posto de Nangade e os bons resultados do aldeamento dos retornados são reconhecidos nessa documentação da PIDE.

De acordo com outro documento PIDE⁵³⁵, produzido a partir de depoimentos de ex-exilados no Tanganyika, grande parte da população refugiada na Tanzânia concentrava-se em Rutamba, um campo controlado por cipaies e policiais do Posto de Lindi. Neste campo havia uma grande machamba onde todos trabalhavam e cujos produtos colhidos eram destinados ao governo do Tanganyika que em contrapartida lhes entregava farinhas, peixe, óleo, além de vestimenta. Segundo o mesmo documento, após 2 ou 3 meses de instrução militar em Rutamba, Lázaro Nkavandame se dirigia até lá para aplicar algumas provas e escolher os mais aptos que seguiam para Nachingwea.

⁵³³ De acordo com o mesmo documento, Miambue (Tanzânia) correspondia a um dos locais de passagem do material de guerra para Moçambique através da lagoa Mapipa e tinha como destino o acampamento Niassa. Este se localizava na regedoria Quitama de Nangade, próxima da Lagoa Lipondo. Outro local de passagem de armamento importante para Moçambique era a povoação Lipalue, Uncundi (Tanzânia), de onde as armas eram transportadas até Mocímboa da Praia (Moçambique), a poucos quilômetros de Nangade.

⁵³⁴ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folha 84.

⁵³⁵ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas, 86, 87. Documento de 30 de maio de 1966.

Em 1966, o Comitê Central da Frelimo instituiu a criação do Destacamento Feminino, já organizado desde 1965. A organização surgiu, no entanto, da manifestação de um grupo de mulheres camponesas sobre a necessidade de receberem um treino militar no intuito de protegerem a si e sua comunidade de possíveis ataques das tropas portuguesas ⁵³⁶. Conforme aponta Israel ⁵³⁷, as primeiras guerrilheiras a serem enviadas de Moçambique para o treino militar em Nchingwea (Tanganyika) ficaram um tempo presas na fronteira devido à desaprovação de Nyerere quanto à participação das mulheres na luta armada. O grupo formado por vinte e cinco mulheres só foi liberado para seguir o treino militar na Tanzânia após Mondlane convencê-lo de que a participação feminina nas tropas não traria desordem ou lascívia, supostos riscos com os quais se argumentava pela recusa. As lideranças da Frelimo, apoiadoras da formação do Destacamento Feminino, acusavam Nkavandame e Simango de manterem uma visão conservadora sobre as relações de gênero, na qual as mulheres se mantinham restritas aos papéis de produção, reprodução e satisfação sexual. Assim como Nyerere, Nkavandame e Simango também reprovavam as transformações dessas relações no âmbito da luta de libertação do país.

Após a morte de Mondlane, em 1969, Samora Machel, enquanto novo líder da Frelimo, deu continuidade à discussão sobre a importância da libertação das mulheres no contexto da luta pela independência de Moçambique. Josina Muthemba⁵³⁸, que integrou o primeiro grupo de mulheres treinadas no campo militar de Nachingwea, tornou-se a principal liderança do Destacamento Feminino, ocupando os postos de chefe da Seção dos Assuntos Sociais e da Seção da Mulher no Departamento de Relações Exteriores. Em Nachingwea havia um campo de treinamento com armas mais pesadas, um hospital e uma escola da Frelimo onde as aulas eram ministradas em português⁵³⁹. Dessa base militar, as guerrilheiras do Destacamento Fe-

⁵³⁶ CASIMIRO, Isabel. *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2004.

⁵³⁷ ISRAEL, Paolo. *In Step with the Times: Mapiko masquerades of Mozambique*. Athens: Ohio University Press, 2014.

⁵³⁸ Josina Muthemba estudou no Instituto Moçambicano com Janet Mondlane, esposa de Eduardo Mondlane. Após o casamento com Samora Machel, em 1969, tornou-se popularmente conhecida como Josina Machel. O dia da sua morte, 7 de abril de 1971, foi consagrado como o dia da Mulher Moçambicana.

⁵³⁹ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 90 e 91.

minino e os guerrilheiros eram transferidos para Mtwara, de onde seguiam especialmente para a Base Beira⁵⁴⁰, como “soldados prontos”.

A preocupação da PIDE, no entanto, não se restringia ao preparo militar da Frelimo, mas incluía também o apoio das populações que viviam na região de atuação dos guerrilheiros. Em documento da PIDE⁵⁴¹ acerca da organização e preparação dos combatentes, conclui-se que a maior parte das populações que se encontrava no mato não era formada por “terroristas”, mas por pessoas engajadas no suporte às tropas da Frelimo. Esse apoio é interpretado pela PIDE como fruto do controle exercido pelo “inimigo” para enfraquecer o domínio português e “tirar proveito no respeitante à obrigatoriedade de prover à sua ambientação”, mesma acusação feita por Nkavandame após a sua rendição.

O autor do documento, portanto, reconhece que o aniquilamento da guerrilha organizada pela Frelimo teria como obstáculo, além das suas tropas, todas as populações que as circundavam-nas e as sustentavam. De fato, a manutenção da guerrilha ao norte de Moçambique contava com uma rede de apoio organizada entre o sul e o norte do Rio Rovuma que ia muito além do aparato militar. Em território tanzaniano, por exemplo, além das bases de treino político militar, estavam instaladas as lojas destinadas à troca e venda de suprimentos cuja renda era revertida à guerrilha. Um dos produtos vendidos na Tanzânia eram as esculturas produzidas na Base Malapende, localizada também na região de Nangade, bastante próxima da Base Beira, a principal.

4.4 Produção de arte makonde na guerra de libertação de Moçambique

A organização e a manutenção da guerra contra as tropas coloniais inclui o tema da produção e da venda de “arte makonde” nesse contexto, raramente mencionado na literatura⁵⁴². Por outro lado, esse tópico foi abordado e destacado nas entrevistas realizadas com al-

⁵⁴⁰ Em Nangade, onde localizava-se a Base Beira, Josina Muthemba foi responsável pela criação de um Centro Infantil, onde crianças órfãs ou cujos pais encontravam-se ausentes eram cuidadas por membros do Destacamento Feminino.

⁵⁴¹ Cota: ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 82, 83. Documento de 25 de junho de 1966.

⁵⁴² Adam (1993) chega a citar a presença de esculturas em pau preto entre os produtos trocados nas lojas da Frelimo instaladas na Tanzânia. ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Ed. Especial Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

guns artistas em novembro de 2013 na província de Cabo Delgado. Os escultores Matias Ntundo e Geraldo Pitamwiu relataram, a partir desse tema, sobre o papel desempenhado por ambos de guerrilheiro e escultor, durante o processo de libertação de Moçambique.

Nascidos na aldeia de Nandimba (Mueda), Ntundo e Pitamwiu aprenderam a esculpir com os artistas mais velhos Patrício Benjamim e Taunas Nyakenya, respectivamente. Embora os considerem como mestres, ambos citam diversos outros artistas mais velhos, precursores da escultura figurativa produzida no Planalto de Mueda. Dentre eles, Nyankabala, Sumaile e Mpossa que, juntamente com Patrício Benjamim e Nyakenya, tinham suas peças vendidas na Tanzânia e em Lourenço Marques. Tanto Ntundo quanto Pitamwiu representam, assim, um grupo de escultores do planalto que seguiram sua produção em Moçambique ao longo do período colonial e no processo de libertação do país, mais especificamente, entre meados das décadas de 1960 e 1970.

Segundo Ntundo, a escolha por se dedicar ao trabalho da escultura na aldeia de Nandimba incidiu, inicialmente, na “proteção” contra os castigos e o trabalho forçado nas plantações de algodão e de sisal impostos pelos funcionários coloniais. Ntundo relata que quem “conhecia a arte da escultura não era incomodado pelos colonialistas portugueses” e que “o lucro” em se dedicar à atividade da escultura no período colonial “foi não ser recrutado para o trabalho forçado em Npanga”. Essa diferenciação estabelecida na relação dos colonos com os escultores garantia a compra das esculturas por parte dos portugueses que, por sua vez, vendiam-nas para colecionadores particulares residentes, sobretudo, de Lourenço Marques, e para revendedores ligados aos colecionadores de arte africana na Europa e aos museus. O caráter excepcional no tratamento com os escultores, que os livrava das perseguições, dos maus tratos e do trabalho obrigatório nas plantações de algodão e de sisal se sustentava, portanto, na possibilidade de lucro com a venda de suas produções.

Na percepção de Ntundo e Pitamwiu a escultura produzida pelos makonde de Moçambique se tornou objeto de arte com valor comercial a partir do contato com os portugueses que passaram a encomendar modelos específicos de escultura em pau preto⁵⁴³, madeira muito mais resistente que o ntene, bastante leve, de cor clara, usada para a fabricação das máscaras

⁵⁴³ Nome dado ao ébano.

mapiko.⁵⁴⁴ De acordo com ambos os artistas, o primeiro modelo de escultura solicitada pelos portugueses no Planalto de Mueda foram os bustos, com destaque para o busto de Luís de Camões, segundo Ntundo, o preferido dos funcionários coloniais, e o busto de Oliveira Salazar, solicitado com menos frequência. Com o aprimoramento da técnica, os dois escultores relataram que passaram a produzir figuras humanas de corpo inteiro e, posteriormente, outros modelos começaram a ser encomendados, como, por exemplo, animais e cenas do cotidiano, que caracterizam o estilo binadamu, objetos utilitários, figuras humanas representando os massai ou um tipo mais genérico que ficou conhecido como mamã africana, além de imagens associadas ao cristianismo, como mencionado no segundo capítulo.

Essas esculturas eram vendidas no próprio Planalto de Mueda ou, com mais frequência, eram levadas pelos escultores para as cidades onde havia uma maior concentração de colonos, como Porto Amélia (atual Pemba), Mocimboa da Praia e Montepuez. Pitamwiu relata que, antes do início da guerra de independência, ele produzia individualmente em sua casa e esperava acumular aproximadamente dez esculturas para vender pessoalmente aos comerciantes portugueses nas referidas localidades. Nesses deslocamentos feitos a pé, a partir da aldeia de Nandimba, no Planalto de Mueda, Pitamwiu descreve que se abastecia com milho pilado e mandioca para garantir a alimentação durante o longo percurso. Ao chegar às cidades, costumava fazer os ajustes nas peças e as levava até às lojas para serem vendidas.

Tanto Ntundo quanto Pitamwiu relataram que até o contato com os portugueses, os makonde tinham o hábito de produzir máscaras mapiko com a madeira ntene, utilizadas principalmente no contexto religioso dos ritos de iniciação masculinos, além de objetos utilitários. Um desses objetos corresponde à tampa de pequenos frascos utilizados para guardar óleo de rícino, rapé ou outros medicamentos, em forma de figuras humanas ou de animais com uma base cilíndrica aberta para o encaixe, de aproximadamente 7 centímetros. Nas tampas com a representação de parte de um corpo humano é nítida a semelhança dos formatos dos olhos, da boca e do nariz com aqueles produzidos em parte das estatuetas e das máscaras mapiko. A equivalência diz respeito também à posição dos braços - dobrados com as mãos apoiadas sobre o corpo na altura do umbigo - e às tatuagens faciais e corporais.

⁵⁴⁴ Neste período, as máscaras mapiko eram usadas especialmente nas cerimônias religiosas ligadas aos ritos de iniciação masculina.

Figura 31. Mitete de Moçambique (2). Coleção de Robert Rubin ⁵⁴⁵.

As tampas tornaram-se um tipo de objeto raro no planalto, possivelmente por terem sido extremamente procuradas no período colonial e pela garrafa de medicamento ter sido substituída por outros tipos de recipiente. Durante a pesquisa de campo em Mueda, consegui localizá-las apenas na casa de um comerciante intermediário que costuma vender esculturas em grandes cidades como Nampula e Maputo. No entanto, na reserva técnica do Museu Etnológico de Berlim, foi possível observar diversas peças como essas, adquiridas na primeira metade do século XX, sobretudo por viajantes alemães.

No relato sobre sua viagem realizada nas proximidades do Rio Rovuma, em 1906, Weule afirma que embora também produzidas no Tanganyika, a fabricação das tampas era originária do Planalto de Mueda e, na sua opinião, correspondiam ao “mais alto grau de artesanato da África Oriental” ⁵⁴⁶. Além das tampas de frascos coletadas, inclusive, pelo próprio viajante, também compõem o acervo mencionado, outros objetos utilitários em madeira, produzidos pelos makonde de Moçambique e da Tanzânia, como bastões e bengalas, considera-

⁵⁴⁵ Op. cit.

⁵⁴⁶ WEULE, Karl. Resultados científicos de minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental. Maputo: Ministério da Cultura, Departamento de Museus, 2000.

dos insígnias de poder, e as caixas de rapé, todos ricamente detalhados, assim como máscaras e estatuetas.⁵⁴⁷

A condição singular dos escultores em Moçambique entre as décadas de 1950 e 1960 é, portanto, um reflexo da valorização do que ficou conhecido como “arte makonde” no mercado de arte africana durante o período colonial. Essa valorização, por sua vez, é sustentada também pela presença de peças produzidas pelos makonde de Moçambique e da Tanzânia em acervos etnológicos, como o do Museu Etnológico de Berlim. A busca pelas esculturas em pau preto por colecionadores, vendedores autônomos e galeristas em meados do século XX repercutiu também na atuação dos guerrilheiros que seguiam com a atividade da escultura. De acordo com os relatos de Pitamwiu e Ntundo, durante a guerra, a Frelimo, a partir da orientação de Lázaro Nkavandame, organizou uma base militar onde deveriam ficar os guerrilheiros escultores, conhecida como Base Malapende.

Diferente da Base Beira, ela supostamente estaria menos vulnerável a ataques mais pesados das tropas portuguesas. Contudo, os escultores guerrilheiros também se encontravam preparados para enfrentá-las, ao mesmo tempo em que se dedicavam à produção de suas peças em madeira. Vale sublinhar que a denominação cooperativa utilizada pela Frelimo para se referir a essa produção realizada em grupo na base militar, embora não se aplicasse de fato a tal contexto, visto que o lucro da venda das peças não era compartilhado entre os escultores, era destinado à manutenção da guerrilha e, portanto, idealmente, tinha um uso coletivo.

Nessa produção coletiva voltada para os compradores da Tanzânia, novos tipos de esculturas passaram a ser fabricados com maior frequência, os quais se diferenciavam das encomendas habituais dos compradores portugueses. Na Base Malapende se produzia, especialmente, os *shetani* e os *ujamaa*, que caracterizavam a arte makonde moderna. Como tratado no segundo capítulo, nessas peças se evocavam traços identitários ligados à religiosidade, representados na figura do *shetani* e à ideologia das sociedades comunais – difundida por Julius Nyerere no Tanganyika e por Samora Machel⁵⁴⁸ nas zonas libertadas –, que fica expressa no *ujamaa*.

⁵⁴⁷ SOARES, Paulo. A escultura makonde. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Número Especial, 1990.

⁵⁴⁸ O protagonismo de Samora Machel nas zonas libertadas é marcado, especialmente, a partir de 1970, quando assume a presidência da Frelimo, após a morte de Eduardo Mondlane (1969) seguido do triunvirato formado por ele, Marcelino dos Santos e Uria Simango (1969-1970). Com a expulsão de Uria Simango da Frelimo, Samora Machel torna-se o presidente tendo Marcelino dos Santos como vice.

No entanto, esculpam-se também temas do contexto da dominação colonial e da guerra de independência como, por exemplo, dois homens makonde fazendo o transporte de um administrador na machila⁵⁴⁹, ou uma mulher carregando sobre a cabeça determinada carga ou armamento. Durante a luta armada, as esculturas também foram usadas pela Frelimo como ferramenta das suas ações de relações públicas e de propaganda. As duas cenas representadas pelas esculturas citadas por Adam⁵⁵⁰, o carregamento do colonizador e o carregamento de arma, são bastante emblemáticas nos contextos políticos mencionados e nas suas possíveis leituras com a finalidade de propaganda. Acrescento também, a representação de um cipaio em posição de dominação e condução em relação a um homem que tem os braços atados ou em relação a um homem preso e a uma mulher com uma carga sobre a cabeça. Essas últimas representações são observadas numa imagem rara em que Samora Machel aparece junto com os escultores e um visitante estrangeiro, provavelmente, na Base Malapende, como é possível conferir mais adiante.

Enquanto a primeira escultura descrita expõe a opressão colonial perpetuada até o momento em que as peças chegavam à Tanzânia, na segunda, a mulher, muitas vezes retratada nas esculturas de origem makonde carregando um pote de água sobre a cabeça, é representada como integrante da guerrilha, que transporta seu principal instrumento. A cena simboliza, além da luta armada em curso no norte do país, as mudanças em relação ao lugar ocupado pela mulher na sociedade moçambicana pós-colonial vislumbrada. Embora durante a guerra as mulheres continuassem como responsáveis pelo transporte de água às bases militares, possivelmente a Frelimo tinha a intenção de divulgar, por meio de esculturas como essa, os novos papéis assumidos por elas, não mais restritos à esfera familiar ou da aldeia, mas naquele momento voltados para a construção de uma nova nação moçambicana⁵⁵¹.

Os meios para a formação dessa nação também eram divulgados pelas comissárias e comissários políticos, como Marina Pachinuapa, no âmbito das mobilizações junto às popula-

⁵⁴⁹ Um tipo de liteira constituída por uma rede de lona presa a dois bastões de madeira, sustentados pelos ombros de seus dois carregadores.

⁵⁵⁰ ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. Ed. Especial Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

⁵⁵¹ Adam aponta os diversos conflitos e contradições no que se refere às mudanças nas relações de gênero defendidas pela Frelimo. Op. cit.

ções das zonas libertadas⁵⁵². Nos relatos sobre sua experiência na Base Malapende, Pitamwiu destaca⁵⁵³ que fabricar esculturas em Moçambique durante a guerra convergia com o lema da Frelimo “estudar, produzir e combater para se conquistar a independência”, então propagado. Imbuído dessa premissa, Pitamwiu afirma que “essas tarefas se combinavam” no contexto da guerra, da qual todos deveriam participar: “havia machambas nativas para os mais velhos que não conseguiam ir à guerra, para produzir, mas também para fazer escultura para alimentar os combatentes”.

Durante a guerra, a cooperativa de esculturas, a cooperativa agrícola e a de pesca correspondiam aos tipos de produção coletiva desenvolvidos nas zonas libertadas. Embora bastante valorizadas no âmbito político, Adam destaca que, em 1965, logo após o início da luta armada, surgiram cooperativas agrícolas equivalentes à Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique-SAAVM que duraram pouco tempo por grande parte de seus membros se recusarem a participar de uma produção coletiva apropriada privadamente. Esse problema teria sido um dos grandes entraves vivido entre os agricultores e Nkavandame no âmbito da SAAVM. A produção em cooperativa voltada a interesses coletivos, nesse caso a formação de uma nação moçambicana independente, inseria-se no projeto político socialista liderado por Eduardo Mondlane a partir do II Congresso da Frelimo e continuado por Samora Machel.

Em apelo sobre a importância da criação de cooperativas para a libertação de Moçambique, em 1971, em comunicação intitulada “Produzir é aprender. Aprender para produzir melhor”, Samora Machel afirma:

Assumir uma consciência colectiva de trabalho significa abandonar o individualismo e considerar que todas as machambas são nossas, do povo, todos os celeiros e casas são nossos, do povo. Quer dizer, unir-me com os outros numa cooperativa, numa brigada de produção. Juntos cultivamos, colhemos, juntos organizamos a vigilância, juntos protegemos o que pertence, não a mim ou a ti, mas a nós. Este campo não é meu nem teu, é nosso.⁵⁵⁴

⁵⁵² As referidas zonas correspondiam às regiões de difícil acesso aos portugueses, nas quais os guerrilheiros da Frelimo possuíam bases militares solidamente estabelecidas com populações nas proximidades que já não viviam sob o domínio do regime colonial e, como já mencionado anteriormente, colaboravam com a guerrilha, sobretudo na produção agrícola.

⁵⁵³ Em entrevista realizada na cidade de Pemba em 15 de novembro de 2013.

⁵⁵⁴ MACHEL, Samora. *A Nossa Luta*. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.

O uso coletivo dessa produção apontada por Samora pode ser ilustrado com a venda de esculturas makonde para sustentar os deslocamentos e permanência de membros da Frelimo em encontros internacionais, como nos Estados Unidos, onde Eduardo Mondlane teve residência quando trabalhou junto às Nações Unidas e como professor de sociologia e de história na Universidade de Syracuse, em Nova Iorque. A *American Committee on Africa-ACOA*⁵⁵⁵, entre as décadas de 1960 e 1970, apoiou financeiramente alguns movimentos nacionalistas na África, em especial, dos países colonizados por Portugal, da Rodésia e da África austral. Esse apoio, normalmente, era utilizado para cobrir as despesas dos deslocamentos de membros desses movimentos em visita às Nações Unidas, em Nova Iorque, ou a outras partes dos Estados Unidos. No entanto, o financiamento também podia ser destinado a compra de jipes, *Land Rover's* e ônibus, a serem utilizados pelos movimentos de libertação em África. No caso da Frelimo, o apoio da ACOA chegou a viabilizar a abertura de um escritório deste grupo político em Nova Iorque, com a manutenção de um representante permanente. Para a arrecadação de dinheiro com a finalidade de apoiar a Frelimo, foram organizados alguns eventos especiais, como uma exibição de esculturas makonde, realizada em 1969 e cujo lucro da venda foi revertido para esse fundo⁵⁵⁶.

No âmbito dessa exposição, *Makonde Art Show*, a ACOA elaborou um texto explicativo sobre a guerra de libertação de Moçambique, a partir de partes de boletins da Frelimo, e sobre a produção de esculturas makonde. Essa segunda parte do texto, assinada por Brack Brown, é intitulada como *Makonde Curio Sculptures*, ou “Esculturas curiosas makonde”, podendo ser interpretado, também, como “esculturas exóticas”. O autor, ao apresentar um panorama geral sobre a população makonde, destaca que na Tanzânia os escultores emigrantes de Moçambique haviam encontrado um espaço mais livre para a expressão individual e artística em oposição ao cenário de produção ao sul do Rovuma. A liberdade desses artistas, sob o ponto de vista do comércio, na visão do autor, teria encontrado apoio na Frelimo. Brown aponta que na África austral, os próprios makonde, juntamente com a Frelimo, estabeleceram um

⁵⁵⁵ A ACOA foi fundada em 1953, a partir da *American for South African Resistance-AFSAR*, liderada pelos reverendos Donald Harrington e Charles Y. Trigg, no intuito de apoiar as lutas de libertação no continente africano. HOUSER, George M. “Meeting Africa's Challenge: The Story of the American Committee on Africa”. In: *A Journal of Opinion*, vol. 6, n. 2/3, Africanist Studies 1955-1975 (Summer - Autumn, 1976).

⁵⁵⁶ HOUSER, op. cit., p. 16-26.

mercado com um bom funcionamento, em diferentes pontos, no qual se mantinham independentes dos compradores estrangeiros. Finalmente, o apelo para a compra das esculturas makonde no contexto da exposição incidia não apenas na possibilidade de aproveitar de uma produção africana, mas, especialmente, no apoio a um “esforço positivo e digno, envolvendo a sobrevivência e integridade de um povo refugiado e amante da liberdade, que busca por uma pátria livre”⁵⁵⁷.

4.4.1 Escultores na Base Malapende

Com o início da luta armada, os escultores Ntundo e Pitamwiu, à época com aproximadamente 16 e 24 anos, respectivamente, refugiaram-se para receber o treino militar em Nachingwea (Tanzânia). Sobre o momento do refúgio para a preparação militar, Pitamwiu relata:

Havia sofrimentos, cada pessoa saía sozinho sem se despedir da mãe, iam sempre fugindo da mãe, não podiam se despedir, iam para os treinos militares, começaram na Argélia, foram ao centro de Kongwa e depois Nachingwea. Julius Nyerere selecionou um tipo de firma para construir o quartel geral de Nachingwea para aproximar Moçambique, para ver, para acompanhar o sistema da guerra porque a Argélia era muito longe, já Nachingwea era perto.⁵⁵⁸

Sobre a transição da atividade de escultor para a atuação como guerrilheiro e, na sequência, como guerrilheiro/escultor, Pitamwiu relata: “Comecei no *mashinamu*⁵⁵⁹ e depois fui para o militarismo. Aprendi o *mashinamu* antes da luta de libertação nacional. Deixei a vida do *mashinamu* para a tropa. Só que depois houve uma reorganização dos escultores”. Pitamwiu refere-se à organização dos escultores guerrilheiros na base Malapende, coordenada por Nkavandame, onde teve como parceiro Matias Ntundo. Segundo Ntundo, aproximadamente sessenta soldados escultores viviam na base, enquanto dentre os guerrilheiros comuns a maioria residia na base Beira. A outra grande base militar do Planalto, denominada Moçambique, localizava-se em Muidumbe, região onde também havia escultores que trabalhavam o

⁵⁵⁷ Tradução da autora. No original: BROW, Brack. “Makonde Curio Sculptures”. In: *Makonde Art Show for the benefit of Frelimo: The Mozambique Liberation Front*. Private collection of David Wiley and Christine Root. African Activist Archive. Disponível em: http://africanactivist.msu.edu/document_metadata.php?objectid=32-130-11A4. Acesso em março de 2016.

⁵⁵⁸ Entrevista realizada em Pemba em 15 de novembro de 2013.

⁵⁵⁹ A palavra que significa, neste contexto, *escultura* em língua shi-makonde, normalmente não é traduzida pelas pessoas de origem makonde.

pau preto. Entretanto, pela proximidade com o Rio Rovuma, por onde as peças eram atravessadas para serem vendidas na Tanzânia, todos os escultores soldados reuniam-se exclusivamente na base Malapende, conhecida também, segundo Ntundo, como base provincial dos escultores.

De acordo com Pitamwiu, os escultores produziam suas obras com a arma ao lado e tinham a proteção de um grupo mais avançado, um tipo de patrulhamento que andava atento e comunicava aos soldados escultores caso houvesse aproximação da tropa colonial. Pitamwiu explica:

Caso existisse qualquer situação [de perigo], nós já podíamos responder com o fogo. Os grupos avançados andavam sempre atentos, caso aparecesse o inimigo eram as populações que davam sinal aos escultores, mais aquela tropa que estava lá a guardar. Então davam um sinal qualquer e já sabíamos que o inimigo estava a vir e já estávamos prontos para confrontar o inimigo (...) bastava o inimigo recuar e voltávamos a pegar as ferramentas para continuar a esculpir.⁵⁶⁰

O artista relata também sobre as novas atividades dos soldados impossibilitados de combater para continuarem colaborando com a guerrilha: “Os feridos de guerra iam aos tratamentos e como já eram inaptos e não podiam ser inaptos na totalidade, iam para a escultura makonde, outros iam para as machambas dos combatentes”. “Ir para a escultura makonde”, neste caso, correspondia à integração ao grupo de soldados escultores reunidos na base Malapende.

Além dos guerrilheiros escultores, participavam da produção coletiva artistas que não integravam as tropas da Frelimo e se organizavam em cooperativas nas proximidades das bases militares. Essas cooperativas reuniam escultores refugiados de uma mesma região e possuíam um nome escolhido pelos próprios. Diferente da produção individualizada voltada para a venda aos portugueses, grande parte dos makonde que dominavam a técnica passou a produzir em grupo para o comércio voltado especialmente ao mercado de arte makonde formado na Tanzânia. De acordo com Adam⁵⁶¹ e com os relatos de Pitamwiu, as esculturas eram vendidas ou trocadas nas lojas instaladas pela Frelimo na margem tanzaniana do Rio Rovuma. Junto com elas, eram trocados também os produtos agrícolas como amendoim, gergelim e

⁵⁶⁰ Entrevista realizada em Pemba em 15 de novembro de 2013.

⁵⁶¹ Op. Cit.

castanha de caju oriundos das machambas coletivas. Além de produtos como sal, açúcar, sabão, roupas, catana e enxadas, também se adquiriam ferramentas para se esculpir a madeira. Pitamwiu descreve:

Os escultores saíam com os vendedores de gergelim, de amendoim, formavam um mesmo grupo e iam vender na Tanzânia para não ter dificuldade em roupa, sabão, sal (...) todos carregavam suas armas, então quando se aproximavam da fronteira deixavam as armas no lado de Moçambique e voltavam a buscar depois.⁵⁶²

Ainda segundo Adam, parte da produção agrícola coletiva no Planalto de Mueda era encarada como um imposto com fins públicos, já que abastecia escolas, hospitais e bases militares. Parte da produção familiar também era destinada aos guerrilheiros da Frelimo que assinavam vales para adquirir alguns produtos como cereais e peixes com a promessa de que os camponeses receberiam o pagamento quando a guerra acabasse. Conforme assinala Negrão⁵⁶³, era com bastante orgulho que Samora Machel se referia às bases de guerrilha e aos campos de treino da Tanzânia, em especial o de Nachingwea, como centros sustentáveis e produtores de receitas.

4.4.2 Venda de esculturas em Mtwara

De acordo com os relatos de Ntundo e Pitamwiu, as esculturas, além de trocadas, também podiam ser vendidas aos comerciantes da Tanzânia. Segundo Ntundo, em 1969, após a morte de Eduardo Mondlane, e com a subsequente fuga do primeiro secretário da província de Cabo Delgado, Lázaro Nkavandame, o trabalho dos escultores em cooperativa ficou “quase abandonado porque não tinha quem o dirigisse”. Com a substituição de Nkavandame por Raimundo Pachinuapa, os grupos de guerrilheiros que sabiam esculpir o pau preto voltaram a se reunir e a produzir coletivamente. Ntundo descreve que nessa época, no campo de preparação político-militar de Nachingwea, o então líder da Frelimo, Samora Machel, procurou se informar com os combatentes sobre qual escultor saberia ler e escrever para “conservar as riquezas” geradas com o comércio das esculturas.

⁵⁶² Entrevista realizada em Pemba em 15 de novembro de 2013.

⁵⁶³ NEGRÃO, José. “Samora e o desenvolvimento”. In: SOPA, António (coord.). *Samora: o homem do povo*. Maputo: Maguezo Editores, 2001.

Segundo o artista, no período em que Lázaro Nkavandame era o primeiro secretário de Cabo Delgado, houve muitas despesas e quase nenhum lucro com a atividade dos escultores. Ntundo, um dos poucos escultores com o domínio da escrita e da leitura do português e do kiswahili, já tendo estudado alguns anos na Tanzânia na ocasião de sua passagem pelo campo de preparação de Nachingwea, foi indicado pelos soldados. Assim, Ntundo assumiu a função de coordenar os rendimentos da produção de escultura, dentro e fora da tropa. O artista descreve que com a nova responsabilidade ficou dividido: “Um braço estava com as populações e o outro com os militares”, já que sua atividade consistia em reunir as esculturas, vender e entregar o rendimento aos artistas guerrilheiros e civis, estes organizados em cooperativas localizadas nas proximidades das bases militares.

Ntundo recolhia as esculturas produzidas em diferentes povoações para levá-las, com outros escultores, a pé, em sacolas sobre a cabeça, até a margem do rio Rovuma. Na beira do rio, os escultores-carregadores reuniam todas as esculturas no barco para que Ntundo as levasse até a Tanzânia onde, como já mencionado, havia um mercado de arte makonde estabelecido e, conseqüentemente, compradores interessados na produção dos escultores de Moçambique. Na margem tanzaniana, o artista pegava um carro, usado como transporte coletivo, até a cidade de Mtwara, onde vendia as esculturas à galeria *Makonde Carving*. Ntundo retornava ao Planalto de Mueda com os rendimentos a serem entregues aos chefes dos grupos de artistas civis pela venda das suas respectivas esculturas e à Frelimo pela venda das esculturas produzidas pelos soldados. Sobre a possível recompensa pelo trabalho e a sua atuação no referido cargo, Ntundo afirma:

Nesse processo mesmo eu não recebia nada, só havia a promessa de que o pagamento seria amanhã, no futuro Moçambique independente. E eu não parei, eu continuei, até quando a guerra terminou. Eu andei com muita sorte, em nenhum dia fiquei na banca de réus, nem com os cidadãos e nem ao lado dos militares. Cada pessoa recebia o rendimento dele de acordo com o seu trabalho.⁵⁶⁴

De acordo com informação da PIDE, no início de março de 1970 o jornalista do Sistema de Radiodifusão da República Democrática Alemã, Peter Spacek, passou 18 dias nas zonas libertadas de Cabo Delgado junto com os cineastas holandeses Roberto Devries, Willen

⁵⁶⁴ Entrevista realizada na aldeia de Nandimba em 10 de novembro de 2013.

Lowrier e F. Mendrik⁵⁶⁵. Eles estiveram na Base Beira, onde puderam conhecer as atividades das cooperativas, a organização da guerrilha, além de conversar com suas lideranças, incluindo o próprio Samora Machel. No regresso de Spacek, a Frelimo sugeriu as publicações das suas impressões no jornal tanzaniano *The Standard*. O jornalista, nos três artigos que escreveu, focou, dentre outros aspectos, na produção coletiva de esculturas realizada pelos guerrilheiros. Em foto do acervo de imagens⁵⁶⁶ do Arquivo Histórico de Moçambique, Samora Machel aparece ao lado dos escultores guerrilheiros com algumas de suas peças, provavelmente um registro da referida visita:

⁵⁶⁵ Cota: ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 62, 63. Documento de 11 de maio de 1970.

⁵⁶⁶ Agradeço enormemente à pesquisadora Catarina Simão, responsável por me encaminhar essa imagem. Seção de Imagens do acervo do Arquivo Histórico de Moçambique.

Figura 32. Samora Machel com escultores e visitante em zona libertada (Cabo Delgado), década de 1970.

4.4.3 Prisioneiros políticos escultores: a experiência de Augusto Chilave na cadeia da Machava (1965-1970)

Durante a luta pela libertação, integrantes da Frelimo de origem makonde presos pela PIDE passaram a produzir esculturas de maneira sistemática dentro das cadeias, como Augusto Chilave ⁵⁶⁷, integrante do grupo de 102 moçambicanos presos em 1963 e transferidos de Cabo Delgado para a cadeia de Lourenço Marques, conforme o processo mencionado no capítulo anterior. Nascido em Muidumbe (Planalto de Mueda), Chilave foi obrigado a depor e, na sequência, foi detido, quando atuava como professor catequista da Missão de Nangololo⁵⁶⁸. Seu trabalho na missão era conciliado desde 1959 com as atividades da Manu, onde exercia a função de escrever cartas relatando a situação política em Mueda aos representantes do grupo no Tanganyika. Com a fundação da Frelimo em 1962, foi incumbido de assinar e vender os primeiros cartões de filiação da nova agremiação.

Neste mesmo ano, ao se deparar com a prisão de diversos correligionários da Frelimo, Chilave tentou fugir para a Tanzânia⁵⁶⁹, mas acabou sendo apreendido por cipaio na localidade de Miteda (Muidumbe), nas proximidades da Missão de Nangololo. Chilave foi interrogado e preso em razão da identificação da sua assinatura nos cartões da Frelimo, vendidos por ele em Muidumbe⁵⁷⁰. Pelos mesmos motivos, outros integrantes desse grupo foram detidos no mesmo período que Chilave. Pouco tempo depois, a PIDE encontrou uma mala escondida,

⁵⁶⁷ CHILAVE, Augusto. Entrevistado por mim na cidade de Pemba (Cabo Delgado) em 17 de novembro de 2013.

⁵⁶⁸ A penetração das missões católicas para o interior do então distrito de Cabo Delgado iniciou-se em 1922 quando dois padres Monfortinos franceses, vindos do Niassalândia (Malawi), se instalaram em Namuno, ao sul do distrito, onde fundaram a primeira missão de Cabo Delgado. Cota: AHM, 2095. Fundo: Província de Moçambique/Governo do Distrito de Cabo Delgado. Análise da Situação do Distrito desde 14 de setembro de 1962 a 31 de dezembro de 1971.

⁵⁶⁹ Chilave relata que deveria ter integrado o primeiro grupo de jovens da Frelimo, naturais do Planalto de Mueda, com domínio da língua portuguesa a se fixar na Tanzânia. Chilave salienta que o referido conhecimento era o critério de seleção para o deslocamento deste primeiro grupo. No entanto, ao se casar pouco antes da viagem, precisou adiar a sua partida.

⁵⁷⁰ A assinatura dos cartões, segundo Chilave, era uma forma de controlar a venda e a identificar o responsável por ela.

pertencente ao responsável pelas ações da Frelimo no planalto, com cartões de filiação assinados, cartas, fotografias e dinheiro, levando à identificação de outros correligionários, detidos na sequência a partir dos depoimentos elaborados sob tortura. Dentre eles, estava Inácio Namalibowa, preso e torturado nos interrogatórios até perder a vida em 1963. Segundo Chilave, Inácio foi o primeiro integrante da Frelimo a ser assassinado pela PIDE, antes do início da luta armada, e por isso, na sua opinião, ele seria o primeiro herói da Frente de Libertação de Moçambique.

Chilave foi transferido para a cadeia da penitenciária de Lourenço Marques em junho de 1963 junto com 101 pessoas de Cabo Delgado acusadas de “ações subversivas” em prol da Frelimo, conforme citado no capítulo anterior. Na principal cadeia do país, a PIDE deu continuidade aos interrogatórios, sempre iniciados, segundo Chilave, com a pergunta sobre os motivos pelos quais ele e os outros prisioneiros, supostamente, queriam matar os portugueses. Na sua percepção, no entanto, a maior parte dos prisioneiros políticos do Planalto de Mueda naquela altura não apoiava a guerra, mas queria ter as mesmas condições de vida que os colonialistas. Nesse sentido, eles não aceitavam mais o trabalho forçado, nem as prisões injustas e queriam ter liberdade para abrir seus estabelecimentos comerciais e viver em uma sociedade onde todos teriam o mesmo tratamento e condições sociais dos portugueses. Ele aponta que esses desejos teriam motivado as negociações que resultaram no Massacre de Mueda.

Na cadeia da Machava, ainda em Lourenço Marques, para onde foi transferido em 1965, Chilave, junto com outros prisioneiros, que também tinham o domínio da leitura e da escrita, criaram um sistema para alfabetizar os prisioneiros políticos, jovens e velhos. Além das aulas de alfabetização em língua portuguesa, ele dava aulas de matemática e de desenho, área na qual se considerava habilidoso⁵⁷¹. Um dos seus alunos, Germano Shiva, no entanto, era um escultor de pau preto e marfim que tinha dificuldade em desenhar e gostava quando Chilave fazia as demonstrações riscando a ardósia.

A partir dos pedidos do artista para que Chilave desenhasse representações de animais no intuito de reproduzi-las na escultura em marfim, os dois criaram uma relação de troca fora do ambiente das aulas. No entanto, ao perceber o problema de Germano na reprodução dos

⁵⁷¹ Chilave lembra que quando era jovem se destacava na escola da Missão de Nangololo pela sua habilidade com o desenho, sempre elogiada pelos seus professores.

desenhos em formas tridimensionais, Chilave pela primeira vez passou a desenhar no próprio marfim. Com essa experiência, criou um método para que Germano atingisse o perfil mais naturalista almejado, tendo como ponto de partida os traços executados no marfim ou na madeira.

Nesse processo de experimento com os referidos materiais, Chilave passou a fazer objetos utilitários em madeira, como cinzeiros, e com os restos de marfim confeccionava peças religiosas alusivas ao cristianismo, como crucifixos. Os dois tipos de objeto eram comprados pelos funcionários da cadeia e com o dinheiro Chilave adquiria o açúcar para adoçar o seu mingau de milho branco. A partir de então, a relação com Germano se inverteu, e foi ele quem passou a ensinar Chilave a talhar a madeira e o marfim, o que o fez tornar-se conhecido na cadeia como artista, título que insistia em negar.

O incentivo de Germano para que Chilave se dedicasse à escultura enquanto estivesse preso consistia nas vantagens adquiridas naquela conjuntura, mesmo sem obter um retorno material. Como exemplo dessas vantagens, Chilave relata sobre a possibilidade de sair e permanecer, por algumas horas, em uma varanda da cadeia, quando a temperatura da cela estivesse muito alta, o que era algo comum, já que além de lotada, não possuía nenhuma ventilação. Assim, ele rapidamente percebeu a importância de se manter como escultor no intuito de se proteger das condições de vida extremamente duras: “Como escultores tínhamos o mínimo de liberdade. De manhã, davam-nos o mata-bicho e logo saíamos fora”. Os benefícios dados ao pequeno grupo de escultores, segundo Chilave, fizeram-no escapar da morte.

Logo que passou a se dedicar à escultura, Chilave tornou-se o responsável pela produção do grupo de escultores prisioneiros. Os policiais da PIDE que lucravam com a venda dos objetos levavam, regularmente, para ele, o marfim, sobre o qual desenhava e passava o mesmo aos escultores que produziam as peças a partir dos seus traços:

Trabalhávamos coletivamente, éramos seis escultores. Os outros com certeza já eram escultores quando vieram de fora para a cadeia. Mas eu não era nenhum escultor, portanto, eu podia receber a alcunha de desenhador, sim. Mas o meu artista sempre convidou-me a amar essa profissão: ‘porque um dia, não se sabe, pode-se encontrar livre, fora, então pode ter meio de sobrevivência’. O meu mestre morreu há muito tempo, foi mesmo no tempo colonial, mas nunca me esqueci dele⁵⁷².

⁵⁷² Entrevista realizada na cidade de Pemba em 17 de novembro de 2013.

A chance de viver em condições menos desumanas, com a produção escultórica, refletia-se na dedicação, de todos os artistas presos, a uma produção exaustiva. Segundo Chilave, além de Germano ter lhe ensinado a esculpir, ensinou-lhe também a ter paciência com o trabalho constante. Sobre seu empenho em executar peças mais complexas e escapar da repetição daquilo ensinado pelo seu mestre, Chilave descreve:

O trabalho não parava. (...) Portanto, como eu tinha noção de desenho, fiquei apto a descobrir o que o meu mestre não me ensinava. Eu portanto experimentava fazer peixe, serpente, lagarto, tartaruga, passarinho e depois animais difíceis como elefante e leão, até chegar a fazer pessoas, e depois começar a trabalhar com o marfim⁵⁷³.

Conforme aponta Chilave, na medida em que a procura pelas esculturas feitas na cadeia começou a aumentar, as peças, antes produzidas com a lenha da cozinha, passaram a ter como suporte o marfim levado pelos policiais da PIDE, intermediários na venda das peças, conforme mencionado. Uma pequena parcela do valor pago pelas esculturas era entregue aos escultores que mantinham o dinheiro guardado em um envelope para a compra, sobretudo, de cadernos e lápis, utilizados nas aulas oferecidas aos presos, além de roupa, medicamentos e açúcar. Outros grupos de prisioneiros adotaram estratégias semelhantes para “respirar fora da cela”, como os pedreiros e os carpinteiros que passaram a fazer construções e reparos na cadeia, e a produzir camas, mesas, cadeiras etc., também vendidos aos policiais.

Após sua saída da prisão, Chilave relata que foi “desterrado” em Porto Amélia (Pemba). Isto é, foi colocado em condição que não lhe permitia sair do distrito sem pedir autorização e prestar esclarecimentos sobre o motivo e o destino do seu deslocamento. Os primeiros grupos a serem libertos conseguiram autorização para fixar residência em outras localidades de Cabo Delgado, como o Planalto de Mueda e Macomia. No entanto, uma parte desse grupo conseguiu fugir do controle policial e se integrar na guerrilha. A atuação da Frelimo em Cabo Delgado e o receio das autoridades coloniais de que o mesmo fato se repetisse levaram outros presos a serem forçados a fixar residência em Manhiça, onde eram obrigados a trabalhar na plantação de cana-de-açúcar. No entanto, a mesma possibilidade de trabalhar de maneira mais livre em Lourenço Marques com a produção de *mashinamu* motivou o deslocamento de muitos trabalhadores da plantação de açúcar para a capital. Esse foi o caso de parte dos escultores, como Constâncio Manoel Chindolo e Mabilia Panauka, que passaram a produzir em lojas de

⁵⁷³ Idem.

artesanato instaladas na Avenida Marginal e na Baixa, transformadas em cooperativas depois da independência.

A outra possibilidade de destino dos prisioneiros políticos era o aldeamento localizado nas proximidades de Montepuez, “no meio do mato”, denominado como “Mueda Nova”, pela sua população ser, exclusivamente, de origem makonde. Segundo Chilave, esse aldeamento foi formado pelo governo colonial para que os ex-prisioneiros ficassem completamente isolados e dedicados ao trabalho forçado nas plantações. De acordo com ele, a formação do aldeamento fazia parte de um plano do governo de Cabo Delgado para isolar todas as pessoas de origem makonde em lugares completamente distintos, especialmente nas ilhas. Muitos deles não tinham nenhuma participação na Frelimo ou em ações contra o governo colonial. Chilave relata que, especialmente a partir de 1965, o fato de ser makonde já era justificativa para serem presos. Negar a participação na Frelimo, no entanto, representava um risco ainda maior, visto que, necessariamente, passavam pelas torturas praticadas pelos policiais da PIDE.

Chilave escapou da residência em “Nova Mueda” por causa de sua negociação com a administração de Porto Amélia, na qual se apresentou como artista. Outros escultores seguiram seu exemplo e também conseguiram se livrar do aldeamento compulsório para se fixar em Porto Amélia. Com receio de ser ameaçado e chamado novamente a depor, teve o cuidado de se manter afastado das instituições coloniais. No entanto, continuou a ser perseguido pela PIDE e muitas vezes forçado a colaborar com ela no Planalto de Mueda, tendo sempre conseguido escapar com alegações de ter problemas de saúde. Mesmo diante de tal dificuldade, Chilave manteve-se em Porto Amélia e passou a viver da escultura em pau preto. Na nova cidade, especializou-se em arte makonde religiosa, cujo comércio tinha como foco os funcionários coloniais, dentre outros colonos. Diferente dos escultores que produziam para determinado comerciante, ele conseguiu cumprir com o objetivo de se manter longe dos “patrões” e de esculpir de maneira livre e autônoma.

Chilave justifica a expectativa de que fosse liberto mais cedo do que o habitual, assim como o seu encaminhamento a Porto Amélia, mais perto da sua terra natal, pelo fato de ter sido preso muito jovem (aproximadamente aos 22 anos) e por ser, segundo o próprio, mais “aberto”. Ele justifica sua abertura com o diálogo travado entre ele e o administrador colonial durante o período em que cumpria pena na cadeia da Machava. Chilave lembra que nesse in-

terrogatório o administrador questionou: *‘Por que tu, como professor catequista, por que se meteu nessas confusões?’*. Ao que Chilave respondeu: *‘Não, eu não errei. Foram os meus pais, portanto os meus colonizadores, é que me ensinaram de querer viver livre’*. *‘Teus pais quem são?’*, o administrador perguntou. *‘São os portugueses, vocês quem me ensinaram isso’*, respondeu Chilave. O administrador, intrigado com sua resposta, deu continuidade ao interrogatório aprofundando o assunto: *‘Como ensinaram os portugueses?’*. Chilave, então, argumentou:

Porque Portugal foi colonizado com os mouros, os árabes. Por isso os portugueses, nos tempos, não eram vistos como seres humanos devido à religião árabe, muçulmana. Então o administrador disse: *‘Você conhece, portanto, a história de Portugal?’*. Eu, como tinha aprendido um pouco, respondi: *‘Olha lá! Minimamente, conheço a história de Portugal’*. E ele disse: *‘Muito bem! Como criança, poder ver a independência. Mas os mais velhos não hão de ver a independência. Não é que nós vamos matá-los. Eles que irão morrer nas cadeias por velhice. Porque a revolução quando inicia, não são um ano, dois anos não. São dezenas de anos’*. Eu também dei a resposta: *‘É verdade, mesmo os primeiros revolucionários portugueses não viram a independência’*. Ali, já (respondi) como um ataque. O administrador disse: *‘É verdade, eu estou a saborear portanto a independência, a revolução dos meus antepassados’*. Eu disse, *‘É isso. Nós não havemos de ver a independência, mas as outras gerações hão de ver a sua libertação’*. *‘Você conhece os primeiros revolucionários portugueses?’*, ele perguntou. Eu respondi: *‘Os primeiros revolucionários? Sim, o primeiro foi o Viriato e ele também morreu traído. Morreu na Serra da Estrela, onde tinha se refugiado com os seus colegas. Foram os primeiros revolucionários que morreram por traição. O senhor administrador está a gozar, então, da revolução do Viriato’*⁵⁷⁴.

O episódio de fato ilustra a diferença apontada, anteriormente, por Chilave ao abordar o cumprimento da sua pena, a partir do ponto de vista das autoridades coloniais. Suas referências à história de Portugal e, mais especificamente, a equiparação das experiências de dominação de Moçambique e de Portugal, colocavam-no, nesse contexto de repressão, em uma posição singular em relação à maior parte dos seus companheiros de prisão. Chilave subverte a relação de poder no interrogatório não apenas pelo conteúdo do diálogo, mas também pela maneira como elabora e sustenta sua argumentação. A resistência à dominação configura-se no debate, no confronto às ideias elaboradas pelo administrador para deslegitimar seu engajamento e o de seus companheiros na libertação do país que, supostamente, demoraria “dezenas de anos” para se concretizar.

Além da manifestação de confronto e de resistência presente no discurso, ilustrada, por exemplo, com a passagem: *“É verdade, mesmo os primeiros revolucionários portugueses*

⁵⁷⁴ Entrevista realizada na cidade de Pemba em 17 de novembro de 2013.

não viram a independência'. Ali, já (respon-di) como um ataque", Chilave relata sobre as estratégias utilizadas no intuito de a PIDE punir os próprios responsáveis pelas suas prisões. Havia um acordo entre os prisioneiros de que, no interrogatório, quando fossem obrigados a identificar a pessoa responsável pela sua inserção na Frelimo, deveriam dizer o nome de um cipaio ou um régulo. Assim, os agentes da PIDE levavam esses chefes para serem interrogados e na ocasião perguntavam quem tinha sido o cipaio que o levou a colaborar com a Frelimo. O procedimento aplicado era o mesmo: quando negavam a participação na Frelimo e o envolvimento de outros colegas, eram torturados e acabavam sendo forçados a identificar um outro cipaio que também atuava de acordo com os interesses da administração colonial. Dessa forma, Chilave relata que vários cipaio foram detidos, inclusive o que foi responsável pela sua prisão, de quem se tornou amigo na cadeia.

4.4.4 A arte e a cultura makonde após a libertação de Moçambique: uma reflexão a partir da produção de esculturas makonde e das observações em campo

A província de Cabo Delgado foi a primeira província de Moçambique a se libertar do domínio colonial. Com a queda do Estado Novo em Portugal, a Frelimo aproveitou-se da instabilidade política e intensificou os combates pela libertação oficializada em 1975. Após a independência de Moçambique, os artistas até então organizados em cooperativas nas zonas libertadas se dispersaram e, na falta de compradores e de um local de venda de suas esculturas, muitos interromperam sua produção. Uma parte significativa desses escultores, no entanto, acabou migrando para Nampula, onde havia a possibilidade de produção e venda no anexo do Museu de Nampula, transformado em Museu Nacional de Etnologia em 1993, mas também no mercado, onde circulava pessoas vindas de outras cidades. No entanto, os principais destinos foram as cidades de Pemba e de Maputo, capital do país, localidades onde supostamente poderiam encontrar mais oportunidades para o comércio de esculturas e onde se instalaram algumas cooperativas voltadas para a produção de arte makonde.

Chilave, em um contexto diferente, pois já vivia em Pemba, deu continuidade à produção autônoma e individual das esculturas conhecidas como arte makonde religiosa ao passo que retomou as atividades na igreja católica, tornando-se catequista⁵⁷⁵. Embora os bustos de

⁵⁷⁵ No período colonial Chilave foi professor de catequese da escola da Missão de Nangololo.

Salazar e de Luís de Camões tenham sido eliminados com a independência, a procura pela arte makonde religiosa se manteve, especialmente, entre membros da Igreja⁵⁷⁶ e pessoas de passagem por Pemba que já conheciam a sua produção e realizavam encomendas. Além dos objetos e imagens do culto católico, como exemplo, os crucifixos em marfim, os castiçais, o Cristo e a Nossa Senhora em madeira, ele também fazia, até algum tempo atrás, representações de passagens bíblicas talhadas também em madeira. De acordo com sua própria descrição, a principal diferença das suas produções do período colonial em comparação com as do pós-independência encontra-se nos traços das figuras humanas, que se tornaram mais africanos:

(...) com uma madeira tenho que transmitir uma passagem bíblica, mas, genuinamente africanizada. Os apóstolos, por exemplo, ao invés de esculpir apóstolos europeus, esculpia africanos, porque a mensagem não tem raça. A transmissão da mensagem, da história da salvação, é tudo povo. Deus é Deus para todos, não há distinção de cor. (...) Mas também, se alguém me pedir para fazer a representação do mapiko, da nossa cultura, eu posso esculpir. O ujamaa também posso fazer. O shetani não costumo fazer, mas também poderia. É tudo imaginação!⁵⁷⁷

No âmbito da produção coletiva, de acordo com os relatos de Pitamwiu, depois da independência novas cooperativas foram formadas com o apoio do governo liderado por Samora Machel, que chegou a convocar a ida de alguns escultores de Cabo Delgado para Maputo com o objetivo de incentivá-los a voltarem a produzir para auto sustento. Uma das cooperativas criadas com o apoio do governo de Samora Machel foi a cooperativa de escultura dos antigos combatentes, em Pemba, destinada aos escultores militares, da qual Pitamwiu fez parte. Ele relata que, após a morte de Samora em 1986, as cooperativas perderam novamente sua força deixando de receber o apoio do governo. Segundo o escultor, com a morte dos antigos combatentes a cooperativa destinada a esse grupo também ficou prejudicada e muitos artistas passaram a produzir individualmente ou em novos grupos formados em outras cidades, como em Maputo e em Pemba.

Pitamwiu, depois de viver alguns anos na cidade da Beira (província de Sofala), ainda como militar, migrou para Pemba e se fixou no bairro do Alto Gingone onde já viviam diversos outros escultores, antigos combatentes. Ntundo, por sua vez, após a independência, retor-

⁵⁷⁶ Chilave descreve que na ocasião da visita do papa João Paulo II a Moçambique, em 1988, foi incumbido de produzir os objetos religiosos utilizados no encontro realizado no Estádio da Machava.

⁵⁷⁷ Entrevista realizada na cidade de Pemba em 17 de novembro de 2013.

nou à Nandimba sem receber o pagamento prometido pelo seu trabalho durante a luta pela independência. A respeito da sua volta à aldeia de Nandimba, Ntundo relata: “Eu estive na reconstrução nacional construindo essa aldeia e até hoje estou no processo da reconstrução nacional”. O artista se refere aqui à organização da aldeia comunal de Nandimba, cujo modelo, baseado na formação de cooperativas agrícolas, integrava o projeto político socialista marxista da Frelimo, em vigor até meados da década de 1980.

No contexto da formação de uma nação moçambicana e do projeto mencionado, nunca efetivado, estava em causa a construção do “homem novo” a partir de uma realidade “modernizadora”, na qual as principais referências tradicionais, como ritos, símbolos, linhagem etc. seriam substituídas pelos valores nacionalistas, pelos rituais militares, pelos símbolos patrióticos etc.⁵⁷⁸. Dentre os valores nacionalistas estavam incluídas também as manifestações culturais, propagadas ainda no processo de libertação de Moçambique, como ferramenta para a construção de uma unidade nacional. Embora autores como Honwana considerem que para a Frelimo a tradição fosse estática e representasse a anti-mudança ou a negação da modernidade, em documento do Departamento de Patrimônio Cultural do Ministério da Cultura (década de 1980), destacam-se, justamente, as transformações das práticas culturais “tradicionais” dos makonde, como o mapiko, e a capacidade de se adequarem à realidade do “homem novo”, conforme pretendido pelos ideais revolucionários⁵⁷⁹.

O mapiko é descrito neste documento como a dança que provavelmente teria sofrido mais alterações, “tendo encontrado o seu papel exacto dentro da cultura revolucionária” em formação. O aspecto da transformação social da manifestação cultural do mapiko, antes ligada, sobretudo, às práticas religiosas dos ritos de iniciação masculina, é destacado com a constatação de que ela estava presente de maneira intensa nas celebrações de todas as aldeias makonde em situações diversas, como é possível observar hoje em dia também na comunidade makonde do Bairro Militar, em Maputo. Além de ser apresentada em festivais, festas de casamento, aniversários, feriados nacionais, dentre outras ocasiões, ela também está presente nos ritos de iniciação realizados anualmente no Bairro Militar.

⁵⁷⁸ CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

⁵⁷⁹ HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: posseção de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Lisboa: Ela Por Ela, 2005.

A adaptação da referida dança a novos contextos é traduzida pelo documento como a libertação dos makonde em relação às “mentiras”, isto é, dos mitos e crenças que permeavam essa prática cultural, executada, até então, especialmente nos ritos de iniciação. Segundo seus autores, a libertação do “obscurantismo” que, supostamente, revestia muitas danças tradicionais era explicada pelo fato de Cabo Delgado ter uma longa experiência na criação do “homem novo”. Tendo como base considerações como essas, a dança mapiko tornou-se um dos ícones das manifestações culturais do país, assim como da resistência ao domínio colonial e presença fundamental nos festivais nacionais de cultura⁵⁸⁰. Esses eventos, por sua vez, representam o esforço do Estado e a pauta política da Frelimo, presente desde o processo de libertação do país, de transmutar práticas culturais locais, ligadas ao âmbito religioso, em cultura nacional moçambicana.

Essas adaptações, no entanto, são observadas antes mesmo do processo de independência, por exemplo, com as caricaturas de funcionários e autoridades coloniais representadas nas máscaras mapiko, como mencionado no primeiro capítulo. Após a independência se mantém a possibilidade da crítica social e da manifestação do posicionamento político por meio da performance do mapiko em contextos em que os grupos se organizam e se apresentam de forma mais livre. Elise B. Johansen ⁵⁸¹ e Paolo Israel ⁵⁸², pesquisadores da manifestação cultural do mapiko na Tanzânia e em Moçambique, respectivamente, dão destaque às transformações e à atualidade da cerimônia a partir das letras das músicas e das máscaras que fazem referência à história política contemporânea.

Contudo, no âmbito das celebrações e festivais apoiados pelos administradores dos distritos, normalmente representantes da Frelimo, é possível observar uma restrição aos temas das apresentações de canto e de dança. Grupos de origens diversas parecem se sentir compeli-

⁵⁸⁰ O primeiro evento deste tipo, que envolve a seleção dos grupos em uma fase de competição no nível das províncias, foi o 1º Festival Nacional de Dança Popular, realizado em 1978, na cidade de Maputo. Na sequência, ocorreu o 1º Festival Nacional de Canção e Música Tradicional em 1980, também na cidade de Maputo, objeto do documentário de José Cardoso, “Canta Meu Irmão Ensina-me a Cantar” (1981). Em 2002 e 2006 foram realizados, nas cidades de Maputo e de Pemba, respectivamente, o 2º e o 3º Festival Nacional de Dança. A partir de 2008, os festivais foram padronizados em Festival Nacional da Cultura, realizados em intervalos de dois anos nas cidades de Xai-Xai (2008), Chimoio (2010), Nampula (2012) e Inhambane (2014).

⁵⁸¹ JOHANSEN, Elise B. “Makonde Mask Dance: Performing Identity”. In: GUNDERSON, Frank D. and BARZ, Gregory F. (Orgs.). *Mashindano! Competitive music performance in East Africa*. Dar es Salaam: Mkuki-na Nyota Publishers, 2000.

⁵⁸² Op. cit.

dos a evocar nas suas performances uma identidade nacional moçambicana por meio das referências à independência de Moçambique e aos valores defendidos pela Frelimo que se confundem com propaganda político-partidária. O principal evento que traz essas características é o já mencionado Festival Nacional de Cultura, que ainda hoje cumpre o papel de projetar uma “comunidade imaginada”, de acordo com a acepção de nação de Benedict Anderson⁵⁸³.

A relação dos festivais de cultura com o apoio à Frelimo pode ser ilustrada com a realização do Festival Nacional de Cultura na cidade de Inhambane em homenagem ao então presidente da república Armando Guebuza, no final do seu mandato, e nas vésperas das eleições de 2014. No entanto, em outros eventos apoiados pelo governo é possível constatar o mesmo cenário, como o festival M’Saho, que acontece anualmente na Vila de Quissico, no distrito de Zavala (província de Inhambane), com o objetivo de divulgar e preservar a Timbila, manifestação cultural moçambicana proclamada como Obra-Prima do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade pela Unesco, em 2005. Talvez por uma introjeção dos moldes de apresentação em grandes eventos públicos, foi possível notar⁵⁸⁴ que quase todos os grupos apresentados fizeram referência à independência nas letras de suas músicas, trazendo à tona, muitas vezes, o discurso de Samora Machel. No caso da apresentação de mapiko, executada por um grupo do Planalto de Mueda, a própria máscara representava o líder da Frelimo. A figura do Samora marcada pelo seu carisma, popularidade e associada aos seus longos discursos dirigidos a multidões, foi representada, sobretudo, pela performance, na qual se reproduzia a sua corporalidade, expressa no modo de proferir seus discursos, caminhar, observar, curvar-se etc.

Entretanto, vale destacar que a alusão à independência de Moçambique na performance do mapiko não se restringe a eventos com essas características e de amplitude nacional. Como exemplo, a comemoração pelo Dia das Forças Armadas, uma das festas mais importantes do Bairro Militar⁵⁸⁵, com atividades e apresentações variadas de música e de dança, in-

⁵⁸³ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁵⁸⁴ Em viagem de pesquisa de campo realizada em agosto de 2012.

⁵⁸⁵ Tive a oportunidade de participar da festa no dia 29 de setembro de 2012, durante minha primeira etapa de pesquisa em Moçambique. Embora o Dia das Forças Armadas seja o dia 25 de setembro, a comemoração aconteceu dias depois pela facilidade da sua organização em um sábado.

cluindo o mapiko. De acordo com Samuel Agostinho Maguendo⁵⁸⁶, um dos organizadores da festa, esse evento, do qual participam centenas de pessoas, é realizado anualmente em homenagem aos antigos combatentes residentes do bairro. Embora a festa não seja dirigida apenas aos militares de origem makonde, um dos pontos altos da celebração ocorre em torno da performance do mapiko, na qual, comumente, o mascarado dança um tema relacionado à independência de Moçambique.

Na festa em que estive presente, ao final da performance, o público que a acompanhava em roda, desmanchou-a em clima de euforia, enquanto pulava e gritava: “A terra é nossa! A terra é nossa!”, em língua shi-makonde. A frase conhecida e pronunciada, na ocasião, também por pessoas de outras origens – não falantes da língua shi-makonde – se refere à libertação de Moçambique do jugo colonial e representa a identificação desta população com o referido processo histórico. A partir das minhas observações e dos relatos orais foi possível constatar que essa identificação não se restringe à participação do grupo na Frelimo, mas incide, sobretudo, no reconhecimento do Planalto de Mueda como a terra de origem dos makonde, independente do seu local de nascimento, local de histórica resistência ao domínio colonial e palco das “zonas libertadas” da província de Cabo Delgado.

Retomando o período que antecedeu à independência, a partir da documentação do Departamento de Educação e Cultura da Frelimo, produzida, especialmente, entre 1970 e 1974, foi possível observar uma série de propostas de incentivo relacionados à divulgação da arte e da cultura de Moçambique. Como exemplo, a proposta de criação de um “Centro Moçambicano de Arte e Cultura”⁵⁸⁷, em princípio, a ser fundado em Nairóbi (Quênia), que tinha como alguns dos seus objetivos: 1. divulgar a produção artística e cultural de Moçambique no exterior; 2. expor e vender pinturas e esculturas; 3. registrar músicas, canções de libertação, discursos, poesias, dramas etc. para distribuição e venda; 4. promover apresentações de grupos folclóricos, coros, danças e dramas; 5. representar escritores e artistas da Frelimo e providenciar meios de publicação e tradução dos seus trabalhos; 6. organizar trabalhos, estudos e informações sobre a cultura nacional moçambicana ligada à luta de libertação; 7. encorajar a produção cultural e artística do povo, lançando programas e cursos de preparação cultural e

⁵⁸⁶ Entrevista realizada em Maputo em 12 de novembro de 2012.

⁵⁸⁷ Arquivo da Frelimo. Fundo: Departamento de Educação e Cultura. Proposta para a criação de um Centro Moçambicano de Arte e Cultura. Caixa 3.

artística, e elevando, assim, o nível cultural do povo moçambicano. O documento alerta para a urgência de a Frelimo voltar suas atenções à arte e à cultura de Moçambique:

Nenhuma sociedade, nenhum povo é destituído de cultura e arte. E a tarefa dum movimento revolucionário de libertação do inspirar e guiar o desenvolvimento da cultura e das artes e fazer com que os artistas encontrem o seu lugar na luta para contribuir positivamente e com dignidade. O tempo chegou para que a FRELIMO organize trabalhos culturais e artísticos como parte integral da luta política e militar para a libertação total do povo moçambicano.

Nessa mesma direção, outro documento produzido a partir da Conferência do Departamento de Educação e Cultura, realizada em setembro de 1970, salienta a importância do referido campo e a sua instrumentalização:

A Cultura é uma arma poderosa para a mobilização e organização do Povo numa ideologia revolucionária, enquanto interpreta aquilo que nós fomos, somos e o que queremos ser e ao mesmo tempo constitui uma ameaça ao inimigo. A Dança, o Drama, a Poesia, a Escultura, a Música, desempenham um papel muito importante na luta. Estes elementos no seu conjunto compõem a cultura Nacional e tem a tarefa de destruir o velho e de construir o novo.⁵⁸⁸

A partir dessas premissas, após a independência, tentou-se retomar o apoio à produção de esculturas em cooperativas. Ntundo relata que seguiu com sua produção escultórica individualmente até receber a visita do ex-primeiro secretário da província de Cabo Delgado, Raimundo Pachinuapa, que o estimulou a voltar a trabalhar de forma coletiva. O artista, assim, procurou outros escultores e com subsídios da Frelimo formou a atual associação que dirige na aldeia de Nandimba. Vale ressaltar, no entanto, que desde a guerra pela independência a designação de cooperativa era dada a qualquer grupo que produzia coletivamente, independente da sua organização interna⁵⁸⁹ e, ainda hoje, as cooperativas de escultores, também denominadas de associação, costumam funcionar sem estatuto.

Mesmo dando continuidade à produção de esculturas, Ntundo, assim como Pitamwiu, vive principalmente da agricultura familiar. Sobre a venda das peças e a permanência na atividade artística, Ntundo afirma:

⁵⁸⁸ Arquivo da Frelimo. Fundo: Departamento de Educação e Cultura, Resoluções da Conferência do Departamento de Educação e Cultura – setembro de 1970, Caixa 3.

⁵⁸⁹ MUTHEMBA, Mateus José. Cooperativas agrícolas em Moçambique no pós-Independência: o caso da cooperativa 25 de setembro em Boane. Dissertação de Mestrado. Universidade Eduardo Mondlane, 1996.

Mesmo não havendo quase ninguém para comprar, o meu objetivo fundamental é não esquecer essa arte, eu continuo a esculpir para manter e preservar a cultura da arte makonde e para que essa cultura seja passada para a nova geração. Para que as crianças conheçam que o makonde original era assim, aguçava os dentes e se tatuava. Esses são os objetivos que me levam a esculpir.

Com esses propósitos, também, o artista tenta um financiamento do governo de Moçambique para a construção de uma escola de arte makonde na aldeia de Nandimba. Matias Ntundo explica a urgência da realização do seu projeto: “Eu corro o risco de não transmitir os conhecimentos para as novas gerações, isso eu lamento bastante. Eu corro o risco de morrer e ser enterrado com toda a arte”. Diferentemente de Ntundo, Pitamwiu está com as sequelas mais avançadas de perda de visão provocadas pelo trabalho com o pau preto e não produz mais esculturas.

Figura 33. Máscaras mapiko em madeira. Matias Ntundo, 2013⁵⁹⁰.

A associação fundada por Matias Ntundo, no início da década de 1980, foi sede de um intercâmbio realizado pela artista e ativista cultural suíça Maya Zürcher, com o apoio da Associação de Amizade Franco-Moçambicana e da Direção Nacional de Cultura. Nessa ocasião, Zürcher ensinou a técnica da xilogravura aos integrantes da associação e Ntundo a incorporou de maneira definitiva na sua produção artística. As gravuras de Ntundo, que chegaram a parti-

⁵⁹⁰ Registro da presente autora, Nandimba (Mueda), 2013.

cipar de exposições coletivas dentro e fora de Moçambique, costumam retratar cenas do cotidiano, fábulas, episódios da luta pela libertação de Moçambique, entre outros temas. Embora a referida técnica não seja tradicional entre os makonde, Ntundo afirma: “Isso também é arte makonde. Eu sou makonde e, portanto, faço arte makonde”.

Ntundo, além de ampliar ou desconstruir a categoria de “arte makonde” ao agregar a ela novas linguagens artísticas, oferece a possibilidade de manter na sua produção um valor atribuído historicamente pelo mercado das artes que, mesmo de maneira limitada, repercute ainda hoje na venda das peças. Vale frisar que desde o período colonial até a atualidade a participação neste comércio, combinada com a agricultura familiar, possibilita aos escultores e às suas famílias melhores condições de vida, ainda que com diversas restrições sociais marcadas pela situação de pobreza.

Figura 34. Sinalização da loja da Associação dos escultores de Nandimba.⁵⁹¹

Para concluir, é possível considerar que essa valorização foi assimilada pela Frelimo antes mesmo da independência, na eleição da produção de esculturas em pau preto como meio para sustentar a guerrilha no norte de Moçambique; e para representar a arte do país nos eventos pan-africanistas internacionais ou de apoio à independência de Moçambique. A criação da

⁵⁹¹ Registro da presente autora, 2013.

base Malapende exclusiva aos escultores-soldados e o esquema de proteção a eles revelam a inclusão estratégica dos artistas nas zonas de combate. Após a independência de Moçambique, as máscaras mapiko e as esculturas em pau preto, classificadas como arte makonde, também receberam destaque no âmbito do patrimônio cultural moçambicano⁵⁹².

De outra parte, a seleção pela máscara mapiko como a principal representação da arte moçambicana no período pós-independência apresenta-se como um reflexo da construção simbólica em torno dos makonde atrelada à resistência, às lutas pela libertação de Moçambique e à capacidade de transformar os seus costumes, adaptando-os ao modelo do “homem novo”, de acordo com a ideologia da Frelimo, como vimos anteriormente. No entanto, essa escolha também é um reflexo de uma valorização estética e comercial construída desde as incursões dos viajantes entre os territórios das populações makonde ao sul e ao norte do Rio Rovuma até as coleções e exposições internacionais de peças coletadas e compradas ao longo do século XX, como as máscaras mapiko e as esculturas que se encaixam na categoria de “arte makonde moderna”.

⁵⁹² Atualmente, o Governo de Moçambique vem trabalhando no processo de candidatura do mapiko ao programa de proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade da Unesco, no âmbito da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.

Considerações finais

O presente estudo teve como objetivo central compreender as conexões entre a produção do que se tornou conhecido como “arte makonde” e a história de Moçambique, pelo viés da atuação política e artística da população makonde desse país, entre 1950 e 1974. A partir da investigação sobre essas relações, a pesquisa trouxe à tona os significados da produção de arte makonde e do engajamento político do referido grupo nos últimos anos do período colonial, em dois momentos emblemáticos da história da população makonde de Moçambique. O primeiro, no auge da sua emigração para o Tanganyika nas décadas de 1950 e 1960, e, o segundo momento, na luta armada contra o domínio colonial português entre 1964 e 1974.

A análise dos documentos do período colonial e as entrevistas realizadas por mim no norte do país, combinadas com a bibliografia, permitiram esmiuçar algumas das principais representações da população makonde de Moçambique, cristalizadas no imaginário deste país. Além das representações associadas à resistência, observa-se em diferentes fontes, referências às “naturais” índole colérica e habilidade artística desta população. Assim, fez-se necessário recuar no recorte temporal da pesquisa no intuito de perceber a relação dos makonde com outras populações africanas, bem como compreender a efetivação do domínio colonial no Planalto de Mueda.

O recuo no tempo, mais especificamente para o início do século XX, também foi crucial para elucidar a formação das coleções de arte makonde fora do continente africano e a sua classificação como a principal ou uma das principais produções artísticas da África índica. Essas questões foram relevantes para a compreensão do lugar da cultura material de origem makonde e dos seus agentes na sociedade colonial e nas suas instituições, principalmente, no tocante à propaganda colonial, à constituição de acervos e às exposições, como o exemplo do Museu de Nampula.

As fontes mencionadas referentes às décadas de 1950 e 1960 possibilitaram elucidar a articulação e a organização política da população makonde no Tanganyika/Tanzânia, influenciadas pela atuação da Tanu e de Julius Nyerere, assim como os embates travados entre os diferentes grupos políticos de Moçambique: das associações de ajuda mútua à Frelimo. A respeito dessa última questão, foi possível constatar a evocação de uma identidade makonde e

uma coesão deste grupo alimentada e mantida no contexto de imigração. Essa identidade mostra-se ancorada não apenas em práticas culturais específicas, como é o exemplo do mapiko e das tatuagens faciais, mas na resistência desta população à dominação colonial, no seu protagonismo diante do enfrentamento às autoridades coloniais, na experiência de emigração e na produção de esculturas.

Retomando o contexto histórico dos makonde no Planalto de Mueda no período colonial e a construção da imagem de resistência atrelada aos mesmos, como vimos, desde o final do século XIX e, especialmente, no início do século XX, este grupo se tornou conhecido pela sua proteção e enfrentamento em relação à dominação de outros grupos locais e do regime colonial. Conforme mencionado, o difícil acesso ao Planalto de Mueda e os combates acirrados entre os portugueses e a população local adiaram a dominação colonial na região até 1929. A partir de então, extensas missões militares foram realizadas, contando, posteriormente, com o apoio do quartel de Mueda, que servia como centro de tortura e prisão de presos políticos contrários ao governo colonial, especialmente entre 1963 e 1974⁵⁹³.

Ao mesmo tempo em que a liderança e o controle sobre esse grupo no âmbito dos movimentos nacionalistas tornavam-se um desafio diante da sua organização e autonomia, os elementos mencionados, juntamente com alguns dos seus símbolos, como o emblemático Massacre de Mueda, foram utilizados à favor da luta pela libertação de Moçambique, especialmente pela Frelimo. Por outro lado, as tensões entre os grupos políticos e a população makonde também revelaram a posição de desvantagem dos participantes desse grupo engajados na luta de libertação em relação às lideranças do sul de Moçambique, pautada na deficiente ou inexistente formação escolar ou acadêmica e no estereótipo construído historicamente de uma suposta “selvageria” inerente ao grupo, presente ainda hoje no imaginário do país.

Apesar da população makonde ser reconhecida, de maneira geral, pela sua participação ativa na luta pela independência de Moçambique e por uma produção artística significativa, os makonde, comumente, são denominados em Maputo como *xingondo*, termo pejorativo utilizado para se referir aos migrantes do norte em geral, mas, especialmente, a eles. A palavra, que corresponde a uma apropriação dos changana para o termo makonde *ngondo* que sig-

⁵⁹³ IGLÉSIAS, Olga. “Resistência e Clandestinidade”. In: *Africanologia: Revista Lusófona de Estudos Africanos*, n. 1, Lisboa, 2008.

nifica “guerra”, reforça as imagens de belicismo e violência associadas ao grupo. Tal caracterização observada no cotidiano da capital é agravada pelo fato da maior parte do grupo residir no Bairro Militar, conhecido como “Colômbia”, devido à associação ao tráfico de drogas, que faz estigmatizar ainda mais os seus moradores.

A pesquisa trouxe à tona, portanto, a importância da atuação dos makonde no processo de libertação do jugo colonial também na esfera das tensões e enfrentamentos nas relações de poder dentro dos grupos políticos, e o posicionamento contestatório recorrente desta população diante das lideranças, especialmente da Frelimo. Estes conflitos, pautados também na baixa representatividade da população makonde na estrutura de poder da Frelimo, contrastante com o seu protagonismo e do seu território na libertação de Moçambique, elucidam as tensões atuais entre esta população e o Estado.

Embora em Moçambique, de maneira geral, os makonde sejam representados como parte fundamental das lutas contra o jugo colonial, os sentimentos expressos pelos mesmos, na comunidade do Bairro Militar ou no Planalto de Mueda, fazem alusão a uma suposta falta de reconhecimento do referido partido com o grupo após a conquista da independência. A pretendida retribuição aos makonde na forma de cargos políticos, relevantes na hierarquia militar, com destaque para o Ministério da Defesa, liderado por Alberto Chipande entre 1975 e 1994, e por Nyusi entre 2008 e 2014, não foi o suficiente para amenizar as tensões existentes desde a fundação da Frelimo. Inclusive pelo fato destas figuras não serem consideradas pelos membros da comunidade makonde do Bairro Militar como seus representantes, atentos com a sua situação de vulnerabilidade social tanto em Maputo quanto no Planalto de Mueda⁵⁹⁴.

Por outro lado, o estudo da documentação colonial possibilitou constatar que a participação dos makonde de Moçambique na formação da Frelimo estava diretamente ligada ao papel de liderança de Lázaro Nkavandame junto a esse grupo entre as décadas de 1950 e 1960, atribuído tanto pelo seu *status* econômico e social diferenciado, como também pelo seu papel na fundação da cooperativa agrícola SAAVM. No entanto, desde 1966 se evidenciavam as tensões de Nkavandame e o grupo de *chairmen* organizado por ele, com as diretrizes de

⁵⁹⁴ No dia 11 de junho de 2013, o secretário geral da Associação dos Combatentes da Luta de Libertação Nacional (ACLLN), Fernando Faustino, declarou em entrevista coletiva que a população do Bairro Militar seria desalojada para se realizar o projeto de requalificação do bairro. De acordo com o Jornal Savana, tal requalificação consistiria na construção de condomínios de luxo, hotéis, supermercados e escritórios. A ACLLN, parte integrante da Frelimo, não sabia até então aonde as famílias do Bairro Militar seriam reassentadas. In: SENDA, Raul. ACLLN confirma retirada de antigos combatentes do bairro militar. Savana, Maputo, 14 jun. 2013. Sociedade.

Eduardo Mondlane e o setor militar da Frelimo. Como mencionado anteriormente, a rivalidade entre os dois grupos teve o seu ápice logo após o II Congresso da Frelimo, entre o segundo semestre de 1968 e o início de 1969, quando a maior parte dos “grandes *chairmen*” de Nkavandame foi detida e o mesmo se sentiu forçado a fugir.

A consciência por parte da população makonde sobre as manipulações e usos da sua resistência à dominação de grupos locais e ao jugo colonial, combinada com o símbolo do Massacre de Mueda; além da assimetria nas relações de poder, pelos motivos mencionados, tanto por parte do governo colonial quanto pela Frelimo, reforçaram a coesão da população makonde e a sua posição contestatória diante de ambos os governos. Vale ressaltar que a própria formação dos makonde, enquanto grupo étnico, nas zonas altas ao sul e ao norte do Rio Rovuma, motivada pelas fugas de populações de diferentes origens das razias e dos comerciantes de escravos, remete à resistência do grupo e a um relativo isolamento como consequência da busca por proteção. A resistência histórica da população makonde se reflete nas tensões no âmbito dos grupos políticos, mas também na própria experiência de emigração no período colonial e nas suas motivações, assuntos sobre os quais Jorge Dias descortina em seus relatórios confidenciais. Neles, o autor destaca a questão do racismo em Moçambique e da precariedade social no Planalto de Mueda, marcada, dentre outros fatores, pelo trabalho forçado nas plantações de algodão e de sisal.

Essas questões, portanto, dialogam com as estratégias adotadas pela população local com o propósito de escapar da opressão do governo colonial português, consideradas no presente estudo como formas de resistência. São elas: produzir esculturas; emigrar; organizar-se em associações e em grupos políticos; e planejar e negociar a libertação do domínio colonial. No âmbito da compreensão dessas ações, tornou-se fundamental recuperar as trajetórias de Simão Nchucha, Lázaro Nkavandame, Matias Ntundo, Geraldo Pitamwiu e Augusto Chilave, assim como as diferentes versões e significados sobre o episódio do Massacre de Mueda e a atuação dos makonde no contexto dos grupos políticos.

Para além do deslocamento temporal, foi de fundamental importância a abrangência do *locus* do estudo para o norte do Rio Rovuma, especialmente, para as regiões sudeste e leste da Tanzânia, onde se estabeleceram as principais comunidades makonde formadas por emigrantes de Moçambique. O Tanganyika corresponde a um local expressivo no presente estudo

não apenas pela presença significativa de escultores moçambicanos antes e após a sua independência e pela formação das associações e grupos políticos, mas também pela conexão entre a produção de “arte makonde moderna” e a situação política deste país. A divulgação da arte makonde em exposições e catálogos, assim como a sua valorização no mercado da arte teve como consequência o aproveitamento da sua produção como apoio material para a guerrilha organizada pela Frelimo, além do seu destaque na formação do patrimônio cultural moçambicano. A pesquisa demonstrou, no entanto, que a escultura makonde enquanto principal representação de arte moçambicana diz respeito também ao protagonismo da população de origem makonde na guerra contra o colonialismo.

O norte de Moçambique, berço das investidas contra o colonialismo, foi a primeira região a se libertar do domínio colonial. Com a queda do Estado Novo, em 1974, a Frelimo aproveitou-se da instabilidade política em Portugal e intensificou os combates pela libertação conquistada em 1975, após os Acordos de Lusaka. Samora Machel, então líder da Frelimo, assumiu a presidência da república e prosseguiu no projeto de construção de uma identidade nacional em meio ao processo de formação de um Estado socialista. Enquanto nas associações organizadas pelos makonde eram destacadas as suas condições singulares, o amparo em torno de interesses comuns e a coesão desta população específica em sincronia com as reivindicações de liberdade, autonomia e um tratamento igualitário em seu território, na ideologia da Frelimo, propagada desde as zonas libertadas, as diferenças culturais e territoriais deviam ser neutralizadas em função de uma consciência nacional⁵⁹⁵. Consciência esta que, dentre outros objetivos, pretendia erradicar as marcas da política de assimilação do regime colonial português, cuja meta era formar uma suposta unidade política e cultural da Metrópole para com as suas colônias batizadas, em um decreto do Estado Novo de 1951, como “províncias ultramarinas”⁵⁹⁶.

A idéia de nação defendida pela Frelimo iria de encontro à exclusão violenta provocada pela Lei do Indigenato (1954-61), que pressupunha a divisão da população de Moçambique nos estatutos de “assimilados” (isto é, com direitos de cidadania) e de “indígenas” (isto é, sem

⁵⁹⁵ CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

⁵⁹⁶ MACAGNO, Lorenzo. “Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique”. In: *Afro-Ásia*, n. 28, Salvador, 2002.

direitos de cidadania). A referida lei, ao promover o registro dos “usos e costumes” dos últimos, tinha como objetivo melhor administrá-los, a partir de suas especificidades culturais, e incorporá-los à nação portuguesa⁵⁹⁷. É neste contexto que, em 1957, o antropólogo português Jorge Dias é nomeado como encarregado das Missões para o Estudo das Minorias Étnicas dos Territórios Portugueses de Ultramar e inicia a produção de uma extensa monografia sobre os makonde, que faz referência a este grupo até 1960⁵⁹⁸. No entanto, a maior contribuição de Jorge Dias em relação aos temas levantados pela presente pesquisa são seus relatórios confidenciais referentes aos anos de 1956 à 1960.

Como vimos, nesses relatórios, Jorge Dias, enquanto antropólogo contratado pelo governo colonial, expõe sua preocupação com a instabilidade do regime colonial no norte de Moçambique. Os riscos enfrentados por Portugal pautavam-se, dentre outros aspectos: nas tensões sociais e raciais entre portugueses e moçambicanos no contexto colonial; na crescente expansão islâmica; no domínio das redes comerciais pelos indianos; e na forte influência das ideias nacionalistas e pan-africanistas a partir da experiência no Tanganyika. Ao mesmo tempo, Jorge Dias chama a atenção para uma questão completamente inédita na abordagem de um colaborador do governo colonial: a existência de um racismo exacerbado em Moçambique que comprometeria o assimilacionismo defendido por ele.

Por um lado, Dias traça o quadro de uma ameaça global ao colonialismo português pautado em fatores externos, como o islamismo, o pan-africanismo e o nacionalismo. Por outro lado, ele reconhece as limitações das competências das autoridades coloniais no norte de Moçambique e o racismo impregnado nas relações sociais do país, que, sob o seu ponto de vista, seria um dos principais motivos da emigração em massa da população de origem makonde para o Tanganyika⁵⁹⁹. Por fazer alusão aos insucessos do governo colonial português, Dias, a contra gosto, lança um olhar compreensivo sobre a escolha dos escultores makonde de Moçambique em viver no Tanganyika: além de escaparem da violência do racismo e de todas

⁵⁹⁷ THOMAZ, Omar Ribeiro. “‘O bom povo português’: usos e costumes d’aquém e d’além-mar”. In: *Mana*, vol. 7, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2001.

⁵⁹⁸ PEREIRA, Rui Mateus. “Introdução à reedição de 1998”. In: DIAS, Jorge. *Os Macondes de Moçambique: Aspectos Históricos e Económicos*. Vol. 1. Lisboa: CNCDP, IICT, 1998.

⁵⁹⁹ Agradeço às contribuições de Rui Pereira por essas reflexões.

as precariedades sociais, estavam em um lugar onde suas esculturas eram valorizadas em espaços de exposição e de comércio.

A questão do racismo no norte de Moçambique como um problema a ser corrigido para se evitar o descontentamento da população makonde e sua consequente migração em massa, no entanto, não se traduzia na defesa de um tratamento igualitário direcionado aos naturais do Planalto de Mueda. Ao contrário, na perspectiva de Dias, a relação com os escultores deveria ser especialmente mais cuidadosa em comparação com os “camponeses boçais”, segundo o rótulo atribuído pelo mesmo, sobretudo, pelo lucro que o governo colonial poderia ter com a realização de exposições e a venda de suas peças.

No âmbito da luta pela libertação de Moçambique, o estudo confrontou a produção de arte makonde com a nova identidade moçambicana defendida pela Frelimo e os usos da mesma neste contexto. Embora esta identidade nacional se pautasse na construção do “homem novo”, a partir de uma realidade “modernizadora” e sem distinções étnicas⁶⁰⁰, a referida produção escultórica em madeira continuou a trazer a referida distinção. Mesmo nas esculturas modernas com marcas autorais evidentes criadas no Tanganyika por escultores de Moçambique, ou em produções com outros materiais e/ou técnicas como as xilogravuras de Matias Ntundo e as cerâmicas de Reinata Sadimba⁶⁰¹, a categorização étnica é evocada pelos próprios artistas. Estes, por sua vez, muitas vezes, classificam suas peças como “arte makonde” de acordo com a expectativa dos próprios compradores que buscam por obras de artistas de origem makonde, nas quais, preferencialmente, se evidenciem referências estéticas que fazem alusão à identidade desta população. No ateliê de Reinata Sadimba, por exemplo, foi possível observar que as marcas identitárias eram bastante valorizadas na escolha da obra a ser comprada. Era comum a própria Reinata apontar para determinada escultura de uma figura huma-

⁶⁰⁰ Os festivais de cultura ilustram essa tentativa de abolir os usos dos nomes dos grupos étnicos. Nas disputas pelos grupos e artistas a serem classificados ou vencedores sempre são evocadas os nomes dos distritos e das províncias e nunca dos grupos étnicos.

⁶⁰¹ Durante a luta armada, em 1972, Sadimba, que cresceu na aldeia de Nimu (Planalto de Mueda), ingressou na Frelimo e após a independência, migrou para Maputo a convite do primeiro ministro. Depois de passar mais de dez anos vivendo na Tanzânia, Sadimba retornou a Maputo em 1993 e a partir de 1995 participou de diversas exposições coletivas, especialmente em Moçambique e em Portugal. Desde seu retorno a Moçambique, produz suas esculturas na companhia da assistente Júlia Nachake, em um pequeno ateliê localizado no Museu de História Natural de Maputo. In: GANDOLFO, Gianfranco. *Reinata Sadimba*. Maputo: Kapicua, 2012.

na com tatuagem facial e dizer ao possível comprador, “essa é makonde!”, e imediatamente ter como retorno uma manifestação de interesse ou admiração e o sucesso na venda⁶⁰².

No entanto, independente da classificação como “arte makonde” atribuída pelos vendedores ou produtores, ou ainda, da origem dos artistas, os estilos do *shetani* e *ujamaa* são amplamente reconhecidos como tal. É possível encontrar, hoje em dia, artistas de diferentes origens que os produzam⁶⁰³, e classifiquem suas peças como “arte makonde”. Portanto, a marca étnica desta produção passou a representar, após a independência, conforme a ideologia mencionada, sobretudo, os estilos e os traços das esculturas sem estar atrelada à origem dos seus artistas.

A questão da retirada da marca étnica do artista produtor converge com a discussão realizada em um encontro nacional de cultura na gestão do Ministro da Cultura Mateus Katupa (década de 1980), na qual participou Matias Ntundo, enquanto representante dos artistas e dos artesãos makonde, e o reconhecido pintor Malangatana. Este encontro é descrito por Ntundo⁶⁰⁴, como espaço de discussão acerca da inserção da arte makonde no patrimônio cultural moçambicano, no qual foi mencionada a possibilidade de se criar uma escola de escultura makonde no sul de Moçambique. Nela, os escultores de origem makonde ensinariam artistas de outras origens e se retiraria a identificação étnica das esculturas conhecidas como “arte makonde”. Nesta ocasião, Ntundo travou uma discussão com o pintor Malangatana que sugeria a substituição do termo “arte makonde” por “arte moçambicana”, proposta recusada por Ntundo.

Embora a pesquisa tenha se debruçado sobre um período cuja expressão artística entre a população makonde tenha incidido sobretudo nas esculturas produzidas por homens, após a independência, a liberdade de criação teve as mulheres como protagonistas. Tomo como exemplos, no campo da performance, o *Lingundumbwe*, inspirado nas danças dos rituais de iniciação feminina, no *mapiko*, e em temas diversos, como o empoderamento da mulher, o

⁶⁰² Observação registrada durante a pesquisa de campo realizada no ateliê de Reinata entre novembro de 2012 e janeiro de 2013.

⁶⁰³ Foi possível constatar a presença de artistas de origem makua trabalhando em cooperativas de arte makonde em Pemba (Cabo Delgado), por onde circulam turistas e compradores residentes com lojas e/ou pousadas na cidade.

⁶⁰⁴ Em entrevista realizada na aldeia de Nandimba (Planalto de Mueda), em 12 de novembro de 2013.

qual, segundo Katarina Kuvava⁶⁰⁵, se tornou “dança pública” em 1975⁶⁰⁶; a performance solo da ceramista Reinata Sadimba, normalmente realizada na saída do ritual de iniciação feminino, na qual incorpora de forma caricata a figura de um militar, com identidade de gênero mista, marcadamente masculina e feminina ao mesmo tempo; e a produção em cerâmica das artistas Merina Amade e Reinata Sadimba, ambas com criações autorais.

A categoria “arte makonde” difundida pelo Estado moçambicano, pelos catálogos de arte e pelo mercado da arte, contudo, remete a um estilo único de produção artística de um grupo específico restrito às esculturas em pau preto e com temas previamente definidos. A referida categoria que traz no seu nome uma identificação étnica, além de reforçar esses sentidos, camufla e em certa medida invisibiliza outros tipos de produções realizadas por artistas makonde que também carregam traços identitários e seguem estilos mais autorais, não necessariamente voltados para o mercado da arte. Esse é o caso da produção híbrida e complexa de Agostinho Ndalinga que vive em Pemba e trabalha com pintura, música e literatura, e de tantos outros artistas completamente desconhecidos fora da aldeia ou do bairro onde produzem. Nesse sentido, o presente estudo vislumbra, em uma próxima etapa, trazer à tona trabalhos e reflexões de artistas mulheres e homens que resistem à margem de um campo artístico reconhecido e legitimado como “arte makonde”, imbuído de valor simbólico e material, construído historicamente.

A escolha pelas peças makonde como ícones da cultura material de Moçambique, portanto, não se restringe a uma valorização dessa produção nas coleções de arte africana, mas se apresenta também como reflexo da construção simbólica em torno da população makonde atrelada à resistência, às lutas pela libertação de Moçambique e à capacidade de transformar os seus costumes adaptando-os ao modelo do “homem novo”, de acordo com a ideologia marxista da Frelimo. Transformações essas, especialmente presentes no período após a independência de Moçambique, como é o caso do Lingundumbwe e da própria máscara mapiko que no contexto dos rituais de iniciação é produzida exclusivamente por homens iniciados em madeira e passa a ser confeccionada com outro material, por uma artista mulher, como é o caso da ceramista Reinata Sadimba, e adquirir um sentido de objeto de arte.

⁶⁰⁵ Uma das principais responsáveis pela consolidação da manifestação cultural do Lingundumbwe em Mueda.

⁶⁰⁶ Em entrevista realizada em Mueda em 18 de junho de 2014.

A presente pesquisa trouxe à tona a produção de arte makonde entre as décadas de 1950 e 1974 enquanto um dos aspectos de resistência da população makonde pautada na autonomia diante do poder colonial. Os artistas makonde escapavam do trabalho forçado se dedicando às esculturas, ao passo que adquiriam condições sociais menos frágeis com a venda de suas produções em Moçambique e no Tanganyika/Tanzânia e uma liberdade, ainda que restrita, inédita frente à dominação colonial. O novo ambiente político e social refletiu na produção escultórica dos artistas de origem makonde emigrados, tanto na criação de formas e estilos novos, quanto no comércio de suas peças. Essa mesma estratégia de busca por melhores condições de vida por meio da produção de escultura também foi identificada entre os prisioneiros políticos, como é o exemplo da trajetória de Augusto Chilave, durante o período colonial.

Assim como diversos camponeses moçambicanos que aprenderam a esculpir no Tanganyika ou em Moçambique por uma questão de sobrevivência e em busca de maior autonomia, na prisão, durante a guerra pela libertação de Moçambique, Chilave aprendeu a arte da escultura seguindo os conselhos de seu mestre, também prisioneiro político e com experiência em esculpir dentro da cadeia. Como vimos, Chilave reconhece que, destinado a permanecer a maior parte do tempo em uma cela lotada e com dificuldade para respirar, escapou da morte por ter passado a se dedicar à escultura. Conforme explicou o próprio artista em sua entrevista: “Como escultores, tínhamos o mínimo de liberdade. De manhã, davam-nos o mata-bicho e saíamos para fora”.

A autonomia, no entanto, não se restringia à produção escultórica neste contexto do cárcere, mas também na possibilidade de encontrar melhores condições de vida fora de Moçambique, mantendo, contudo, a relação com o Planalto de Mueda, por meio do engajamento nas associações makonde de ajuda mútua e depois, nos grupos políticos. A ligação com a terra de origem é representada, entretanto, especialmente pelo desejo do retorno em uma nova conjuntura em que se tivesse a garantia de desfrutar daquilo almejado no encontro com o governador de Cabo Delgado em junho de 1960: *uhuru na kazi*, liberdade e trabalho.

A partir do foco no engajamento da população makonde de Moçambique, entre as décadas 1950 e 1960, nos campos da política e das artes, incluindo o papel dos escultores na guerrilha contra o jugo colonial, temas relevantes na historiografia sobre o processo de inde-

pendência de Moçambique, a pesquisa trouxe à tona os significados da produção escultórica em diferentes contextos políticos e sociais. Dentre eles, o de objeto produtor de capital material para a guerrilha organizada pela Frelimo e de capital simbólico na formação de uma identidade cultural moçambicana. No entanto, para além dos usos e sentidos políticos dessa arte, e dos interesses pessoais e coletivos dos artistas, fazer *mashinamu*, no período colonial, mais especificamente entre 1950 e 1974, sob a perspectiva dos seus agentes, teve como principal significado a conquista de autonomia e de liberdade.

REFERÊNCIAS

A glimpse of Moçambique. Lourenço Marques: Repartição Técnica de Estatística, Government Printing Works, 1952.

ADAM, Yussuf. Mueda, 1917-1990: Resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento. In: **Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique.** Ed. esp. Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 9-102, out. 1993.

ADAM, Yussuf. **Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo:** trajetória de Moçambique Pós-Colonial (1975-1990). Maputo: Promédia, 2006.

ADEDEJI, Adebayo. Estratégias comparadas da descolonização econômica. In: MAZRUI, Ali A; WONDJI C. **História Geral da África VIII.** A África desde 1935. 2ª ed, São Paulo: Cortez, 2011.

ALBERTO, Manuel Simões. Notas sobre algumas colecções etnográficas do museu dr. Álvaro de Castro. **Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique.** Cinquentenário do Museu Dr. Álvaro de Castro, 1913-1963. Vol. 5. Lourenço Marques, 1963.

Álbum fotográfico do Museu Álvaro de Castro editado pelo Instituto de Investigação Científica de Moçambique por ocasião do cinquentenário do museu Dr. Álvaro de Castro. Lourenço Marques, 1963.

ALMEIDA, Márcia Cristina Pacito Fonseca. **Comércio, bens de prestígio e insígnias de poder:** as agências centro-ocidentais africanas nos relatos de viagem de Henrique de Carvalho em sua expedição à Lunda (1884-1888). Dissertação. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

ALPERS, Edward A. **Ivory and slaves.** Los Angeles: University of California Press, 1975.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANTUNES, Luis Pequito. “Maria Corinta Ferreira (1922-2003?), Naturalist at The Museu Dr. Álvaro de Castro, Lourenço Marques (now Maputo), Mozambique, 1940-1974”. In: **HoST - Journal of History of Science and Technology** 10, p. 103-124, 2016. <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/host.2016.10.issue-1/host-2016-0005/host-2016-0005.xml>. Acesso em junho de 2016.

BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva. **De caçadores a caça:** sobas, Diamang e o Museu do Dundo. Tese. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.

BLESSE, Giseller. **Kunst aus Ostafrika.** Leipzig: Museum für Völkerkunde zu Leipzig, 2004.

BLESSE, Giselher. **Moderne Makondeplastik: Kunst aus Ostrafrika**. Catálogo. Museum für Volkerkunde zu Leipzig, 1984.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BRITO E NASCIMENTO. A mulher na arte gentílica (Macondes). In: **Moçambique: documentário trimestral**. N.º 4 (1935), p. 51-75.

BROW, Brack. “Makonde Curio Sculptures”. In: **Makonde Art Show for the benefit of Frelimo: The Mozambique Liberation Front**. Private collection of David Wiley and Christine Root. African Activist Archive. Disponível em: http://africanactivist.msu.edu/document_metadata.php?objectid=32-130-11A4. Acesso em março de 2016.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CABRAL, António Augusto. **Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique por António Augusto Pereira Cabral Secretário dos Negócios Indígenas**. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925.

CABRAL, João de Pina. “A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições”. In: **Análise Social**, vol. XXXIV (153), 2000, p. 865-892.

CAHEN, Michel. “The Mueda case and Political Maconde Ethnicity: some notes on a work in progress”. **Africana Studia**, n. 2, 1999. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, Edição da Fundação Eng. António de Almeida.

CAHEN, Michel. “Os heróis de Mueda”. In: **Agora. Economia, Política e Sociedade**. Maputo, n. 2, ago. 2000.

CAHEN, Michel. “Indigenato Before Race? Some Proposals on Portuguese Forced Labour Law in Mozambique and the African Empire (1926–62)”. In: **Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World**. London: British Academy, 2012.

CANTINHO, Manuela. **Museu Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

CASIMIRO, Isabel. **Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique**. Maputo: Promédia, 2004.

CASTELO, Cláudia. **O lusotropicalismo e o colonialismo português tardio**. Buala, 2013. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/a-ler/o-lusotropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>>. Acesso em 12/11/2013.

CASTRO, Soares de. Artes plásticas no norte de Moçambique. In: NAMPULA. **Boletim do Museu de Nampula**, vol. 2, 1961, p. 115-129.

CASTRO, Soares de. Plano de Recolha e Catalogação da Filosofia Sentenciosa e do Folclore dos Negros de Moçambique. In: NAMPULA. **Boletim do Museu de Nampula**, vol. 2, 1961.

COELHO, João Paulo Borges. “Mueda, Massacre e Memória”. Texto do encarte do DVD: **“O Mundo em Imagens – Filmes do Arquivo do Instituto Nacional do Audiovisual e Cinema (INAC)”**, 2012.

COELHO, Paulo Borges. “Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 106, 2015. p. 153-166.

COSTA, Alda. **Arte em Moçambique**. Lisboa: Verbo, 2013.

DE L’ESTOILE, Benoît. **Le goût des autres: De l’exposition coloniale aux Arts premiers**. Paris: Flammarion, 2010.

DECRETO de Concessão e outros decretos e regulamentos. Porto, Companhia Do Nyassa, 1912.

DIAS, Jorge. **Alguns problemas dos museus etnológicos**. Reunião do dia 31 de maio de 1966 no Museu de Etnologia do Ultramar. Apom-Associação Portuguesa de Museologia, Boletim, n. 1, Janeiro de 1967, Lisboa.

DIAS, Jorge. **Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português**. Relatório da Campanha de 1958. Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1959.

DIAS, Jorge. **Os Macondes de Moçambique: aspectos históricos e económicos**. Vol. 1. Lisboa: CNCDP, IICT, 1998.

DIAS, Jorge; DIAS, Margot. **Os Macondes de Moçambique: cultura material**. Vol. 2. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964.

DIAS, Jorge; DIAS, Margot; GUERREIRO, Manuel Viegas. **Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português**. Relatório da Campanha de 1959 (Moçambique, Angola, Tanganica e União Sul Africana). Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1960.

DIAS, Jorge; GUERREIRO, Manuel Viegas. **Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português**. Relatório da Campanha de 1957 (Moçambique e Angola). Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1958.

DIAS, Margot. **Instrumentos Musicais de Moçambique**. Lisboa: Centro de Antropologia Cultural e Social do Instituto de Investigação Científica Tropical-IICT, 1986.

DIAS, Margot. **O fenómeno da escultura maconde chamada “moderna”**. Coleção Estudos de Antropologia Cultural, n. 9. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1973.

“Donation of the makonde mask by Barbier-Mueller Museum of Geneva to the National Museum of Tanzania”. In: **The World Museum Community/ International Council of Museums Website**, 2010. In: <http://icom.museum/news/news/article/donation-of-the-makonde->

mask-by-barbier-mueller-museum-of-geneva-to-the-national-museum-of-tanzania.html. Acesso em dezembro de 2011.

FERREIRA, Maria Corinta. **Museus Africanos de História Natural**: O South African Museum. Vigésimo quinto aniversário. *Boletim da Sociedade de Estudos da Província de Moçambique*. Ano XXV, Boletim n. 94-95. Setembro a dezembro, 1955, Lourenço Marques.

FERREIRINHA, Felisberto. A estatuária dos macondes. In: **Separata da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique**. Lourenço Marques, 1949.

FONSECA, Maria Lucinda; FERREIRA, Francisco Melo. Manuel Viegas Guerreiro: Evocação de um mestre e amigo. *Finisterra Revista Portuguesa de Geografia*, v. 33, n. 65, 1998, p. 7-10.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral**: possibilidades e procedimentos. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

GALVÃO, Henrique. **Exposição do Mundo Português**: seção colonial. Lisboa: Neogravura, 1940.

GANDOLFO, Gianfranco. **Reinata Sadimba**. Maputo: Kapicua, 2012.

GEFFRAY, Christian. **A causa das armas em Moçambique: Antropologia da Guerra Contemporânea**. Porto: Afrontamento, 1991.

GENTILI, Ana Maria. “A subversão no Distrito de Cabo Delgado entre 1950 e 1960 segundo as fontes administrativas locais”. In: **Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique**. Ed. esp. Cabo Delgado. Maputo, n. 14, p. 103-116, out. 1993.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo, Cia. Das Letras, 1991.

GROHS, Elisabeth. **Moderne Makonde-Plastik**. Stuttgart: Baessler-Archiv, n. 19, 1971, p. 263-297.

GUERRA, Ruy (Dir.). **Mueda, Massacre e Memória**. Filme ficção. 80 min. Maputo: Instituto Nacional de Cinema, Maputo, 1979.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2006. MENESSES, Ulpiano Bezerra. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 34, 1992.

HALE, Horatio. **United States Expedition during the years 1938, 1939, 1940, 1941, 1942 under the command of Charles Wilkes**, U.S.N. Philadelphia: Printed by C. Sherman.

HEDGES, David; CHILUNDO, Arlindo. A contestação da situação colonial, 1945-1961. In: **História de Moçambique**, vol. 3. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane/Departamento de História, 1993.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**: visita à História Contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas**: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Lisboa: Ela Por Ela, 2005.

HOUSER, George M. "Meeting Africa's Challenge: The Story of the American Committee on Africa". In: **A Journal of Opinion**, vol. 6, n. 2/3, Africanist Studies 1955-1975 (Summer - Autumn, 1976), p. 16-26.

IBHAWOH, Bonny; DIBUAJ.I., Deconstructing Ujamaa: The Legacy of Julius Nyerere in the Quest for Social and Economic Development. **African Journal of Political Science**, Grahamstown, vol. 8, n. 1, 2003, p. 59-83.

IGLÉSIAS, Olga. Resistência e Clandestinidade. In: **Africanologia**: Revista Lusófona de Estudos Africanos, n. 1, Lisboa, 2008.

ISRAEL, Paolo. **In Step with the Times**: Mapiko masquerades of Mozambique. Athens: Ohio University Press, 2014.

JOHANSEN, Elise B. Makonde Mask Dance: Performing Identity. In: GUNDERSON, Frank D. and BARZ, Gregory F. (Orgs.). **Mashindano! Competitive music performance in East Africa**. Dar es Salaam: Mkukina Nyota Publishers, 2000.

JULES-ROSETTE, Bennetta. **The messages of tourist arts: an African semiotic system in comparative perspective**. Londres/Nova York: Plenum Press, 1984.

KANGAI, Phibion e MUPONDI, Joseph George. Africa digests the west: A review of modernism and the influence of patrons-cum brokers on the style and form of southern eastern and central african art. **Academic Research International**, vol. 4, n. 1, jan. 2013. Lodhran: SAVAP International, (Society for the Advancement of Education through Visionary Academicians/Researchers for Peaceful Globe), p. 193-200.

KASFIR, Sidney. African Art and Authenticity: A Text with a Shadow. **African Arts**, vol. 5, n. 2, abr. 1992. Los Angeles: UCLA James S. Coleman African Studies Center. p. 40-53.

KINGDON, Zachary. **A host of devils**: The history and context of the making of Makonde spirit sculpture. vol. 2. Studies in visual culture. London: Routledge, 2002.

KORN, Jorn. **Modern Makonde Art**. London: Hamlyn Publishing Group, 1974.

LEITE, Pedro Pereira. A emergência da escultura maconde como símbolo da moçambicanidade. **Lusotopias Revista de Geocultura**, Coimbra, n. 2, 2015, p. 5-23. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/290448619>>. Acesso em 28 de dezembro de 2015.

LIESEGANG, Gérard. Prefácio. In: WEULE, Karl. **Resultados científicos de minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental**. Maputo: Ministério da Cultura, Departamento de Museus, 2000.

LIESEGANG, Gérard. Sur les origines et l'histoire des Makondé du Mozambique. In: **Dominique Macondé, Mozambique - La Réunion** (catálogo de exposição): Musée Historique de Villèle, 2007.

LIMA, Luiz Costa. A autonomia da arte e o mercado. **ARS**: São Paulo, v. 2, n. 3, p. 102-116, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-53202004000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 de janeiro de 2016.

LIVINGSTONE, David. **The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to His Death**, Volume 1, 1866-1868, by David Livingstone, Edited by Horace Waller. Londres: JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, 1874.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. **A concepção de etnologia em Jorge Dias**: Teoria e método no estudo científico da cultura. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1984.

MACAGNO, Lorenzo. Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique. In: **Afro-Ásia**, n. 28, Salvador, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné/Malásia. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

MAPLES, Chauncy. **Masasi and the Rovuma District in East Africa**. London: Royal Geographical Society, 1880.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. **O trabalho forçado na legislação colonial portuguesa: o caso de Moçambique (1899-1926)**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2008.

MARTINS, Ferreira. **Glórias e martírios da colonização portuguesa**. N. 54, vol. 2, Coleção Pelo Império. Lisboa: Divisão de Publicação e Biblioteca da Agência Geral das Colônias, 1939.

MATOS, Patrícia Ferraz de. **Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto**: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo. Tese de doutorado. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2012.

MAXIMINO, Paulo. **Contextos, condições e processos de recolha e incorporação de coleções**: abordagem a partir do Museu Nacional de Etnologia. Dissertação. Universidade Nova de Lisboa, 2009.

MAZULA, Brasão. **Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985**. Maputo: Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa/Edições Afrontamento, 1995.

MIRA, Feliciano de. Alguns aspectos das artes e das elites em Moçambique. **Revista Camões**, nº 6, jul./set., Lisboa, 1999.

MOSTRA. **Vida e Arte do Povo Maconde na Sala de Exposições do Secretariado Nacional da Informação**. Palácio Foz, 1959.

MPALUME, Estevão Jaime. **Massacre de Mueda: Símbolo de Resistência Moçambicana**. Pemba: Académica, 2010.

MUDIMBE, Valentin Yves. **The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge**. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press; Londres: James Currey, 1988.

MUTHEMBA, Mateus José. **Cooperativas agrícolas em Moçambique no pós-Independência: o caso da cooperativa 25 de setembro em Boane**. Dissertação de Mestrado. Universidade Eduardo Mondlane, 1996.

NEGRÃO, José. “Samora e o desenvolvimento”. In: SOPA, António (coord.). **Samora: o homem do povo**. Maputo: Maguezo Editores, 2001.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Sintra: Publicações Europa-América, 1997.

NOTICIÁRIO/Diligências para a identificação e conservação do património espiritual do Norte da Província. In: Boletim do Museu de Nampula, vol. 1, 1960, p. 152

O’NEILL, Edward Henry. **Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography**, Vol. VII., No. 6, June 1885.

PÉLISSIER, René. **História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918**, vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

PEREIRA, Alberto Feliciano Marques. **A arte de Moçambique**. Lisboa: Governo Geral de Moçambique, 1966.

PEREIRA, Rui Mateus. “Introdução à reedição de 1998”. In: DIAS, Jorge. **Os Macondes de Moçambique: Aspectos Históricos e Económicos**. Vol. 1. Lisboa: CNCDP, IICT, 1998.

PEREIRA, Rui Mateus. “A «Missão etnográfica de Moçambique». A codificação dos «usos e costumes indígenas» no direito colonial português. Notas de Investigação”. **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 1, jul./dez. 2001.

PIMENTEL, Irene Flunser. **A história da PIDE**. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2011.

PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. **Tempo**, vol. 1, n. 2, 1996, p. 59-72.

REIS, Carlos M. Santos. A Iniciação maconde. **Boletim da Sociedade de Estudos da Província de Moçambique**. Vigésimo quinto aniversário. Lourenço Marques, Ano XXV, Boletim n. 94-95, setembro a dezembro de 1955.

RICH, Vicent. **Carving a Life**: The Political Economy of Woodcarver Livelihoods in Cabo Delgado, Northern Mozambique. Tese. Department of Development Studies School of Oriental and African Studies. University of London, 2012.

RIFIOTIS, Theophilos. **Aldeias de jovens**: a passagem do mundo de parentesco ao universo da política em sociedades banto-falantes. Tese. Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, 1994.

RITA-FERREIRA, António. **Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.

SCHEFER, Raquel. O nascimento da ficção. In: **Poiésis**, Tubarão, v. 5, n.9, p. 260- 279, Jan./Jun. 2012. p.266. Disponível em: <<http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poiesis/article/view/976>> Acesso em: março de 2016.

SENDA, Raul. ACCLN confirma retirada de antigos combatentes do bairro militar. **Savana**, Maputo, 14 jun. 2013. Sociedade.

SHULE, Vicensia. Mwalimu Nyerere: the artist. In: CHACHAGE, Chambi; CASSAM, Annar (orgs.). **Africa's libertation: the legacy of Nyerere**. Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford: Pambazuka Press; Kampala: Fountain Publishers, 2010, p. 160-174.

SOARES, Paulo. A escultura makonde. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Número Especial, 1990.

STOUT, J. Anthony. **Modern Makonde sculpture**. Nairobi: Kibo Art Gallery Publications, 1966.

TAYLOR, Diana. El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política. **Teatro del Sur**, vol. 15, p. 33-40, 2000. Disponível em: <<https://www.amherst.edu/system/files/media/1429/El%2520Espectaculo%2520de%2520la%2520Memoria.pdf>> Acesso em janeiro de 2016.

TELO, António José. Campanha de Moçambique, 1916-1918. In: AFONSO, Aniceto; GOMES, Carlos de Matos (Orgs.). **Portugal e a Grande Guerra, 1914-1918**. Lisboa: QuidNovi, 2010, p. 427-436.

TEMBE, Joel das Neves. *Uhuru na Kazi*: Recapturing MANU Nationalism through the Archive. In: ASSUBUJI, Rui; ISRAEL, Paolo; THOMPSON, Rui (Orgs.). **The Liberation Script in Mozambican History**, p. 251–78. Kronos: Southern African Histories, n. 39, 2013.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Do saber colonial ao luso-tropicalismo: “raça” e “nação” nas primeiras décadas do Salazarismo”. In: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Henri Junod, Usos e Costumes dos Bantu”. In: **Etnográfica**, vol. 15, n. 2, 2001. <http://etnografica.revues.org/1005> Acesso em 24 março de 2016.

THOMAZ, Omar Ribeiro. ‘O bom povo português’: usos e costumes d’aquém e d’além-mar. In: **Mana**, vol. 7, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2001; Ecos do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

THOMAZ, Omar Ribeiro. **Ecos do Atlântico Sul**: representações sobre o terceiro império português. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TORGAL, Luís Reis. **Estados Novos, Estado Novo**: ensaios de História Política e Cultural. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

VANSINA, Jan. “A tradição oral e sua metodologia”. **História Geral da África**, vol. I, Metodologia e Pré História da África. Brasília, São Carlos: UNESCO, MEC, UFSCar, 2010.

VANSINA, Jan. “As artes e a sociedade após 1935”. In: MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. (orgs.). **História Geral da África**, vol. VIII, África desde 1935. Brasília, São Carlos: UNESCO, MEC, UFSCar, 2010.

WEST, Harry G. **Kupilikula**: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

WEST, Harry G. Poder e a Paisagem Social em Mudança na Mueda, Moçambique. In: DOMINGOS, Nuno; PERALTA, Elsa (Orgs.). **A Cidade e o Império**: Dinâmicas Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais. p. 167-220. Lisboa: Edições 70, 2013.

WEULE, Karl. **Resultados científicos de minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental**. Maputo: Ministério da Cultura, Departamento de Museus, 2000.

ZAMPARONI, Valdemir. “Da escravidão ao trabalho forçado: teorias e práticas”. In: **Africana Studia**, n. 7, 2004. p. 299-325.

ZIMBA, Benigna de Jesus Lurdina Mateus Lisboa (Org.). **A mulher Moçambicana na luta de libertação nacional**: memórias do Destacamento Feminino, vol. 1. Maputo: Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional, 2013.

FONTES NÃO PUBLICADAS

Arquivo Histórico de Moçambique - AHM: Correspondências, relatório e informações. Fundos: Governo do Distrito de Cabo Delgado, Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas e Seção Especial/Administração do Concelho de Porto Amélia.

AHM. Fundo: Província de Moçambique/Governo do Distrito de Cabo Delgado. N. 2095. Análise da Situação do Distrito desde 14 de setembro de 1962 a 31 de dezembro de 1971.

AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. N. 397/c/4. Informação do chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas ao gerente da firma Breyher Wirth. 28 de fevereiro de 1941.

AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. s/n. Correspondência do comissário geral da Exposição do Mundo Português ao governador geral de Moçambique. 21 de junho de 1939.

AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. s/n. Relação dos indígenas que vão representar a colónia de Moçambique na exposição do Mundo Português. 27 de abril de 1940.

AHM. Fundo: Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. N. 198/A/26. Correspondência do chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas ao administrador da Circunscrição de Zavala. 25 de janeiro de 1941.

AHM. Seção Especial/Administração do Concelho de Porto Amélia, Assunto: Museus. s/n.

Arquivo da Frelimo. Fundo: Departamento de Educação e Cultura.

Arquivo da Frelimo. Fundo: Departamento de Educação e Cultura. Proposta para a criação de um Centro Moçambicano de Arte e Cultura, caixa 3.

Arquivo da Frelimo. Fundo: Departamento de Educação e Cultura. Resoluções da Conferência do Departamento de Educação e Cultura – setembro de 1970, caixa 3.

Arquivo Histórico Ultramarino - AHU: Correspondência e informações. Fundo: Moçambique.

AHU, Telegrama 136, 12/04/1918, Caixa: Coluna dos Macondes, 1919.

AHU, Fundo: Moçambique, SR. 160. Assunto: Desfile militar no dia da infantaria. s/n.

AHU, Fundo: Moçambique, SR. 160. Assunto: I Plano de Acção Psicossocial para o Distrito de Cabo Delgado.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT: Cartas, informações, jornais e relatórios dos arquivos Oliveira Salazar, PIDE e Serviços de Centralização e Coordenação de Informações. Fundos diversos.

ANTT/AOS/CO/UL-37.

ANTT/PIDE/DGS SC CI (2) 14643 NT 7722.

ANTT/AOS/13779, D-N 1-2-2, 23/05/1961, folha 114.

ANTT/PIDE, SC, SR, 1979/62, NT 3202, folha 11.

ANTT/PIDE/DGS SR 2370/60, folha 4.

ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 62, 63

ANTT/PIDE/DGS, 2a Divisão de Informação, CI(2) 7004, folhas 430-437.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, folha 59.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, NT 3029, folha 22.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR/61 Proc. 326.

ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 106, 393-397.

ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 233, 234.

ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 31 e 34.

ANTT/PIDE-D-A 003 296363, folhas 9-20.

ANTT/SCCI, Fundo Moçambique, Caixa 16. s/n.

ANTT/PIDE, SC, SR 2370/60, folha 10.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR 2370/60, folha 50.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR 2370/60, folhas 9-12.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, 26/01/1962, folha 42.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, folha 44.

ANTT/PIDE/DGS, SC, SR, 2370/60, folhas 51 e 52.

ENTREVISTAS

CHILAVE, Augusto. Entrevista realizada em Pemba em 17 de novembro de 2013.

KUVAVA, Katarina. Entrevista realizada em Mueda em 18 de junho de 2014.

MAGUENDO, Samuel Agostinho. Entrevista realizada em Maputo em 12 de novembro de 2012.

NCHUCHA, Simoni. Entrevista realizada na aldeia de Matambalale (Planalto de Mueda) em 22 de junho de 2014.

NTUNDO, Matias. Entrevistas realizadas na aldeia de Nandimba (Planalto de Mueda) em 10, 11 e 12 de novembro de 2013.

PITAMWIU, Geraldo. Entrevista realizada em Pemba em 15 de novembro de 2013.

TITUS, Cristina Luiz. Entrevista realizada em Maputo em 13 de outubro de 2012.